OBRAS COMPLETAS
DE
SAN AGUSTÍN

XXXIX

Escritos varios (1.°)

La inmortalidad del alma.—La música.—La fe y el símbolo de los apóstoles.—La catequesis a principiantes.—La fe y las obras.—Sermón sobre la disciplina cristiana.—Sermón a los catecúmenos sobre el símbolo de los apóstoles

INTRODUCCION, VERSION Y NOTAS DE

LOPE CILLERUELO (†)
ALFONSO ORTEGA
CLAUDIO BASEVI
JOSE OROZ RETA
TEODORO C. MADRID

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID • MCMLXXXVIII

El texto latino está tomado de la Patrología latina para las obras *De inmortalitate animae* y *De musica* (PL 32); *De disciplina christiana sermo, De fide et symbolo* (CSEL 41), *De fide et operibus* y *De symbolo ad catechumenos* (PL 40). Para *De catechizandis rudibus* se ha tomado el de la edición de G. KRÜGER (Tübingen 1909). La revisión ha sido obra de MIGUEL FUERTES LANERO, ENRIQUE GARMÓN y JOSÉ OROZ RETA.

Madrid, 1988, Mateo Inurria, 15.
Depósito legal: M. 25.653-1988
ISBN: 84-220-1332-0
Impreso en España. Printed in Spain.

INDICE GENERAL

Págs.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

LA MUSICA

LA FE Y EL SIMBOLO DE LOS APOSTOLES

LA CATEQUESIS A PRINCIPIANTES

LA FE Y LAS OBRAS

SERMON SOBRE LA DISCIPLINA CRISTIANA

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

XXXIX

ESCRITOS VARIOS (1.°)

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Versión, introducción y notas de

LOPE CILLERUELO

DE INMORTALITATE ANIMAE LIBER UNUS

PL 32

INTRODUCCION

I. La lectura de los Platónicos

Fue para San Agustín la introducción a un mundo nuevo. Dos puntos especiales reclamaban su interés: 1) La teoría de la pirámide (jerarquía gradual y dinámica de los entes); 2) Separación de los dos ámbitos del Universo, el inteligible y el sensible (eterno y temporal). Al convertirse al cristianismo, pensó que debía armonizar ambos mundos, el platonismo y el cristianismo. La empresa era en sí misma imposible, pero para Agustín era posible gracias a una previa interpretación cristiana del platonismo. El Sumo Bien de Platón, cúspide de la pirámide, era convertido en el Dios personal, creador y libre de los cristianos: de ese modo, el *principium coniunctum,* la *emanación,* se convertía en *creación.* Al mismo tiempo, el Mundo inteligible *(topos noetós* o *nous)* se convertirá en el Verbo del cuarto Evangelio, que es *Virtus et Sapientia Dei,* esto es, principio formal y ejecutivo de la Creación. Así, ya no había inconveniente en transformar la trascendencia cuantitativa de los platónicos y la trascendencia cualitativa de los cristianos. La consecuencia es obvia: todas las «criaturas» participan directa o indirectamente de la creación divina. El alma humana no es una excepción: participa directamente de Dios, puesto que de El recibe directamente el ser, la vida y la inteligencia. Esa iluminación cristiana impulsaba a Agustín a lograr una «demostración» de la inmortalidad del alma, que los filósofos no lograban aclarar.

No pretendía Agustín construir un platonismo cristiano o un cristianismo platónico, ya que su intención explícita era hallar entre los platónicos *quod sacris nostris non repugnet* [1]. Pero creaba un equívoco general; al apoyarse en la creación, *misterio de fe,* no puede llegar a una «demostración» racional o forzosa. La inmortalidad del alma podrá ser una creencia, un postulado, pero nadie podrá demostrar que el alma es inmortal o que no lo es si falta el *principium coniunctum,* puesto que la creación es un misterio. Ni aun con la *emanación* se lograba la demostración, ya que la emanación es también una creencia, no una demostración científica. El aceptar la eternidad de la vida con la fórmula «en la naturaleza nada se crea

[1] *C. Acad.* III 20,43: PL 32,957.

y nada se destruye» es una suposición y nada más. Por eso la postura de Agustín es doblemente audaz: por ser cristiano y por ser filósofo.

La fórmula cristiana dice *Deum et animam;* la platónica podría decir: *Veritatem et animum.* Al identificarlas, Agustín se coloca en un conflicto o equívoco. Por eso, mientras el elemento cristiano es mínimo en este opúsculo, el espíritu es totalmente cristiano [2]. Ese conflicto afecta al término *animus,* que puede ser simplemente vida, pero también inteligencia, razón, sujeto pensante, mente, etc., y hasta «persona». Agustín aumenta la dificultad al entender el alma como espíritu, como «ausencia de materia», y eso excedía al platonismo: Platón demostraba la inmortalidad del alma, alegando que *en cuanto vida* no puede admitir a su contrario, que es la muerte. En realidad, no superaba el naturalismo, sino que simplemente negaba el fenómeno de la muerte, como realidad que corta la corriente natural, que los orientales suponían en la doctrina de la transmigración o metempsícosis. Por lo que Platón reclamaba la «preexistencia» como simple exigencia para su anamnesis o «evocación». En cambio, Agustín tiene que combatir todo naturalismo, y aunque admitiera la preexistencia, sería un tipo de preexistencia «creada». La «noética» ya no será para él una prueba, puesto que tampoco es una evocación, o parádosis neoplatónica, sino una auténtica y nueva generación en el *animus:* sólo tiene sentido por la necesidad de una experiencia que comienza por la *intentio* y la *cogitatio: ex subiecto et obiecto paritur notitia,* definirá Agustín. Quizá sea éste el motivo secreto por el que Agustín se acerca a Aristóteles, buscando su concepto de la experiencia, aunque interpretándolo platónicamente. Un entendimiento agente podría equivaler a un *Maestro Interior.*

El opúsculo fue escrito en Milán el año 387, poco antes de que Agustín recibiera el bautismo. Era un esbozo o apunte para el tercer libro de los *Soliloquios,* que estaban inacabados y así quedaron. Fue publicado contra la voluntad de Agustín, el cual, más tarde, enjuició el librito con cierto desdén, quizá por el equívoco que hemos mencionado [3].

Se lamentaba Agustín sobre todo de la «oscuridad» del libro, y esa opinión ha perdurado siempre. Gentili estima que, si colocamos el opúsculo en su contexto evolutivo, entre *Los Soliloquios* y el *De Quantitate animae,* se vuelve transparente [4]. Sin embargo, él consigue esa transparencia, convirtiendo su traducción en interpretación, lo cual lleva ciertos inconvenientes. Por ello deberemos pensar en un término medio: el opúsculo es difícil de entender y de traducir debido a sus «indeterminaciones» y a su carácter de «escorzo» sintético; pero es comprensible en el contexto de sus fuentes y de la evolución de Agustín, y es además muy interesante para nosotros y para entender a Agustín. En efecto, entendemos su audacia, su pretensión ambiciosa y apostólica al tratar de «entender»; esto es, de demostrar algo que no estaba claro [5] y él quería desvelar. Al enfrentarse con sus fuentes, no se enfrentaba con ficciones inverosímiles [6], sino con objeciones históricas, discutidas en las escuelas.

[2] LABRIOLLE, P., *Oeuvres de St. Augustin* 5 (París 1948) p.166s.
[3] *Retract.* I 5,2: PL 32,596.

II. Las fuentes

Agustín no leía el griego corrientemente. Fueron pocos los libros griegos que leyó, en traducciones sospechosas. Su información hay que buscarla sobre todo en Cicerón, y también en Varrón, Séneca, en los manuales de retórica, en el *Timeo* traducido por Cicerón y en los platónicos traducidos por Mario Victorino. Por lo cual, el problema es concreto. Platón y Aristóteles hubieran rechazado a Agustín de plano por el sentido que daba a sus fórmulas. Y lo mismo hubieran hecho los autores clásicos latinos. Los conceptos de alma e inmortalidad eran muy diferentes [7]. El problema del *telos,* como sentido de la existencia humana, se convertía en un «problema de la salvación», que daba a la «muerte» un sentido existencial y dramático, y diferenciaba todos los problemas ulteriores [8].

Supuesto que la fuente casi total es Cicerón, aunque con muchas influencias platónicas, aristotélicas y plotinianas, distinguiremos: 1) Una postura fundamentalmente estoica, crítica y agnóstica, una filosofía de edificación y consolación, que provenía de los Académicos; 2) Una información histórica bastante detallada: Pitágoras, Platón, Aristóteles, Xenócrates, Ferácides, Dicearco, Aristoxeno, Demócrito, Teofrasto, Panecio,

[4] GENTILI, D., *Opere di S. Agostino, Dialoghi* I p.491.
[5] *Multi copiose dicunt quae nesciunt, et ego ipse omnia quae oravi, me dixi scire cupere, quod non cuperem si iam scirem (Solil.* I 4,9: PL 32,874).
[6] LABRIOLLE, l.c., 166.
[7] El Dios y el hombre del platonismo, su emanación y forzosidad, les permiten «argumentar» en su propio mundo. Eso no vale para los cristianos que admiten una libertad auténtica en Dios, en el hombre y en el mundo.
[8] Agustín repite, pues, fórmulas clásicas: *Homo sibi ipse est incognitus (De ordine* I 1,3: PL 32,979); *divinum animum mortalibus inhaerentem. Illud ergo, illud tuum... illud ipsum in te divinum... sopitum est (C. Academ.* I 1,3: PL 32,905). Cf. HOLTE, R., *Béatitude et sagesse. St. Augustin* (París 1962).

Alejandro de Afrodisia, Crantor, Arcesilao, Carnéades, Lacydes, Zenón, Cleantes, Crisipo, Antípater, Clitómaco, Filón, Antíoco, Posidonio y otros varios filósofos desfilan exponiendo sus opiniones. Hay que añadir la influencia de los platónicos y sospechar alguna fuente inmediata del esbozo de Agustín [9].

La inspiración generalmente ciceroniana de Agustín está fuera de duda [10]; estamos en el «fondo general del clasicismo», que es el emanatismo panteísta: el Universo necesita un principio directivo y conservador, una «mente» [11], y así los estoicos se acercan al «zoocosmos platónico» [12]. Se insiste, pues, en el concepto de «unidad», y por eso mismo nunca se puede prescindir de Plotino y de sus exigencias de «Unidad» radical. Esto mismo reclama un alma del mundo, planteando a Agustín una problemática angustiosa, que tratará de estudiar en el *De Quantitate animae*. Poco a poco, esa problemática se fue profundizando y dilatando y al mismo tiempo convirtiéndose en un tema de parénesis, como se ve en la alegoría agustiniana del hombre que cayó en un pozo. El tema científico nunca pudo ponerse en claro. Por eso mismo, como vemos en este opúsculo y en el *De Quantitate animae,* intenta estudiar por partes el problema del alma [13], y aun así nos quedamos siempre en una indeterminación. De todos modos, en esa indeterminación hay que colocar el problema de la inmortalidad del alma.

La pieza clave de la demostración es la «herencia» natural, esto es, la memoria. Cicerón pretende que el amor al placer y la fuga del dolor con que el alma se conserva a sí misma es ya una memoria, una ley natural o herencia; así, le resulta normal ligar con el argumento socrático del *Menón* [14]. Durante un corto tiempo Agustín vaciló sobre la existencia de un «Alma del mundo»: hallaba dificultad en decir «Forma del mundo», ya que en latín el término «forma» significaba «figura», como se ve en Cicerón; aunque era fácil aceptar la contraposición materia-forma [15], parecía también mejor traducir forma por *vis,* energía [16].

[9] PEPIN, J., *Une nouvelle source de St. Augustin.* «Rev. des Études Anciennes» 66 (1964) 53-107; DÖRRIE, H., *Porphyrios «Symmikta Zetemata»* (Munich 1959) p.153ss.
[10] TESTARD, M., *St. Augustin et Cicéron* I (París 1958) p.124,167, etc.
[11] CICERÓN, *De Nat. Deorum* II 11.
[12] Ibid. II 12.
[13] Cf. *De Quantitate animae* 1,1: PL 32,1035: *Quaero igitur unde sit anima, qualis sit, quanta sit, cur corpori fuerit data, et cum ad corpus venerit qualis efficiatur, qualis cum abscesserit.*
[14] *Tuscul.* I 24,57 (Les Belles Lettres I p.37).
[15] CIC., *De Finibus* I 6,17.
[16] CIC., *De Finibus* V 12,35; V 14,41; V 21,59.

Suponiendo que el alma está ligada a la «naturaleza», Agustín hallaba suficiente información en las *Tusculanas* [17], y así podía soñar un *principium coniunctum* [18]. Pero había que pensar en almas *encarnadas,* y eso creaba nuevas dificultades [19]. Era inútil atenerse a los contrarios *vida-muerte,* como incompatibles, ya que el verdadero problema es que el *animus* indica a la persona y el *nosce teipsum!* significa *gnosce animum tuum!* [20] El *animus* es el Yo, el sujeto vivo y el sujeto pensante al mismo tiempo, pero con la connotación de persona en sentido cristiano. Era necesario afrontar el misterio de la relación de lo eterno con lo temporal, de las ideas divinas con las noticias humanas. El recurso de la herencia o inercia cósmica tenía que confrontarse con la noética, con la anamnesis platónica, en alguna de sus posibles formas. Cicerón ponía empeño en identificar las *ennoiai* de los estoicos con las *ideai* de los platónicos [21], ya que estimaba que de ese modo se establecía una dependencia real del alma humana frente a la Verdad eterna [22]. Siguiendo a Platón, se establecía que lo temporal, el devenir, cobra origen y sentido desde lo eterno, desde las ideas [23]. Tal convicción es un patrimonio de la humanidad que encontramos ya en los tiempos míticos: siempre se creyó que el hombre es portador de un *quid divinum,* y que ese principio, que de algún modo nos liga a la trascendencia, es el que da valor y sentido a la existencia humana [24]. No es, pues, extraño que siempre se haya insistido en la pretensión de *demostrar* la inmortalidad del alma, como la existencia de Dios y otras creencias semejantes [25]. El dualismo cuerpo-alma es inevitable, y quien lo niega lo afirma al mismo tiempo, pues habla de dos principios y no de uno solo. Pero ya Platón había puesto de relieve que el concepto de principio lleva consigo la autonomía, como se ve en el *Fedro.* Tal energía autónoma se mueve a sí misma y mueve a lo que va ligado a ello: o es *physis,* o emana espontánea y forzosamente de la *physis.* Es, pues, una eternidad *a parte ante.* ¿No es eso una tentación para demostrar su eternidad *a parte post?* Parece, así, que en realidad solemos plantear mal el problema de la

[17] *Tuscul.* I 10,20.
[18] Ibid. I 27,66.
[19] Ibid. I 22,51.
[20] Ibid. I 22,52.
[21] *Acad.* I prim. 10.
[22] *Tuscul.* I 24,56; 27,67; V 25,70. El *quid divinum* es un depósito o herencia natural.
[23] Así lo eterno da sentido a lo temporal. *De Oratore* 3.
[24] *De Finibus* II 34,112.
[25] *De Finibus* IV 7,16; IV 8,19; IV 10,25.

inmortalidad del alma, ya que lo que deberíamos demostrar es que el alma muera, o que la muerte, como puro fenómeno, pueda «aniquilar» algo, ya que en la naturaleza nada se crea ni se destruye en términos científicos, sino que solamente todo se modifica. Y ésa era la tesis tradicional *de generatione et corruptione*. De ahí que los pensadores, como Cicerón y Agustín, traten sobre todo de replicar a las objeciones históricas [26]. Nadie quería renunciar a las intuiciones espiritualistas que podían leerse en Platón y Plotino.

III. El antinaturalismo de Agustín

El espíritu y postura cristianos obligaban a Agustín a adoptar una postura antinaturalista, rechazando todo *principium coniunctum,* fuera del misterio creador, y proclamando la libertad y la temporalidad con mayor profundidad de la que él mismo era consciente, ya que se colocaba en una postura radical y conflictiva para el porvenir. No se trataba sólo de rechazar los naturalismos históricos, sino la idea misma de naturalismo. No era difícil combatir a los estoicos y epicúreos como naturalistas. Más difícil era ver en Platón y Aristóteles un naturalismo, nunca superado ni superable. Agustín, pues, se ve obligado a atribuir a Platón una trascendencia auténticamente cualitativa y lo acerca a Aristóteles, a pesar de combatir el naturalismo peripatético, como vemos en este opúsculo. Lo que le interesa en Aristóteles es el entendimiento agente, como iluminación primera o maestro interior.

Para Agustín, la Naturaleza *(Physis)* es una palabra sin sentido, pues no es otra cosa que lo que Dios creó, el mundo creado, la Creación. Por lo mismo, se utiliza el término *natura,* en formas ambiguas, para designar las formas, o especies, o esencias, o entes, que Dios creó. Y la *vis naturae* no es otra cosa que la voluntad divina, la Ley eterna es la Ley divina. Desde estos supuestos hay que ver las soluciones y planteamientos de Agustín. Para él, decir que el alma es un cuerpo es algo incomprensible, fuera de su relación con el devenir, con el tiempo, con la realidad concreta; el alma es un cuerpo podría significar «el alma es un ente sometido al devenir, es decir, al tiempo y al espacio». Agustín comienza por la refutación de Estratón de Lampsaco, pero éste, en su naturalismo, afirma que lo que no es un cuerpo no es nada, es decir, no es nada concreto. En ese sentido va también la refutación de estoicos y epicúreos. La refutación de Aristóteles tenía que ser más aguda, no sólo por la relación con Plotino, sino también por los supuestos dados y por la tradición peripatética. En cuanto a los supuestos, era difícil separar a Aristóteles de Platón si se había comenzado por acercarles hasta la identificación, mediante una interpretación platónica del Estagirita. Y en cuanto a la tradición, lo más fácil era refutar a Aristoxeno y Dicearco, que mantenían una postura clara. Y puesto que Alejandro de Afrodisia interpretaba a Aristóteles según el naturalismo presocrático, aunque mezclado con otras influencias, había que combatirle también, ya que, según él, el alma depende del cuerpo: es *temperatio* o *armonía* del mismo, equilibrio o salud, condenados a perecer con el cuerpo, e incapaz de ser sujeto de una «objetividad interior». Mientras Aristóteles distinguía dos entendimientos, Alejandro distinguía tres; pero, como hemos visto, a Agustín sólo le interesaba el entendimiento agente, la fuente de la iluminación. Todo lo demás es naturaleza, tiempo y espacio.

[26] *Tuscul.* I 22,53.

BIBLIOGRAFIA

Texto

Ed. Migne: PL 32,1021-1054.

Traducciones

Francesa: Traducción anónima, revisada y corregida por M. RAULX (Bac-le-Duc 1864) t.3 p.157-168.
BA 5,170, ed. DE LABRIOLLE (1948).
Ed. P. DE LABRIOLLE (E. Gilson, París 1955).
Italiana: Opere di S. Agostino, Dialoghi, I (Roma 1970), trad. D. GENTILI.
Inglesa: Ed. E. TOURSCHER (Filadelfia 1937).
Polaca: SAPF, 2.ª ed., Marian Tomas Tzewski 1953.
Española: Trad. J. BEZIC, pref. O. N. DERISI (Buenos Aires 1954).
Alemana: Texto de H. FUCHS, trad. pref. ann. H. P. MÜLLER (Zurich 1954).

Estudios

ACWORTH, R., *St. Augustine and the teleological argument for the immortality of the soul:* «The Downside Review» 75 (1957) p.215-221.
BARBOSA PINTO, J., *St. Agostinho e a Imortalidade de Alma. Originalidade da sua prova:* «Rev. portug. de Filos.» 11 (1955) p.154-165.
BLÁZQUEZ, N., *La idea de sustancia en S. Agustín* (Madrid 1968).
DÖRRIE, H., *Porphyrios «symmikta Zetemata»* (Munich 1959) p.153ss.
FORTIN, E., *St. Augustin et la doctrine néoplat. del'âme:* AM III (1955) p.371-380.
GUZZO, A., *Agostino, dal «C. Academicos» al «De Vera religione»* (Florencia 1925) p.89-95.
PÉPIN, J., *Une nouvelle source de St. Augustin, le «Zetema» de Porphyre. Sur l'union de l'âme et du corps:* «Rev. des Études Anciennes» (1966) p.53-107.
REY ALTUNA, L., *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos* (Madrid 1959) p.131-145.
SAN MIGUEL, J. R., *Los términos acto y potencia en la filosofía neoplat. y en S. Agustín:* «Augustinus» 4 (1959) p.203-237.
MAX SCHELER, *Muerte y Supervivencia* (Madrid 1934).
SCHNEIDER, R., *Das Wandelbare Sein. Die Hauptthemen der Ontologie Augustins* (Francfort a. M. 1938).
ID., *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Stuttgart 1957).
VERBEKE, G., *Spiritualité et immortalité de l'âme chez St. Augustin:* AM I (1954) p.329-334.

TESTIMONIO DEL MISMO AGUSTÍN EN EL LIBRO DE LAS «REVISIONES» I, 5

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

(Libro único)

1. Después de los libros de *Los Soliloquios,* ya vuelto del campo a Milán, escribí un libro sobre *La inmortalidad del alma,* que quise me sirviera de recordatorio para dar fin a *Los Soliloquios,* que habían quedado incompletos. No sé cómo, y contra mi voluntad, cayó en manos de alguno, y viene nombrado entre mis opúsculos. En primer lugar, es un libro oscuro por la complicación y la brevedad de los raciocinios, que cuando lo leo me llega a fatigar la atención y apenas lo entiendo yo mismo.

2. Pensando sólo en los ánimos de los hombres, he dicho en alguna argumentación del libro: *No puede darse la disciplina en un sujeto que nada aprende.* Y en otro lugar: *Todo lo que abarca la ciencia pertenece a alguna disciplina* (cap.1 n.1), sin que me haya venido a las mientes que Dios no aprende las disciplinas, y, sin embargo, tiene la ciencia de todas las cosas, en la cual está también la presciencia de las cosas futuras. También lo que dije que *No se da la vida racional sino en*

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (I, 5; PL I, 5)

[CSEL 36,25-27] *(PL 32,590-591)*

DE INMORTALITATE ANIMAE LIBER VNVS

1. Post libros Soliloquiorum iam de agro Mediolanium reuersus scripsi librum de inmortalitate animae. Quod mihi quasi commonitorium esse nolueram propter Soliloquia terminanda. Quae inperfecta remanserant. Sed nescio quo modo me inuito exiit in manus hominum et inter mea opuscula nominatur. Qui primo ratiocinationum contortione atque breuitate sic obscurus est, ut fatiget, cum legitur, etiam intentionem meam uixque intellegatur a me ipso.

2. Denique cogitans nihil aliud quam animos hominum in **[26]** quadam argumentatione eiusdem libri dixi: *nec esse in eo, qui nihil discit, disciplina potest;* itemque alio loco dixi: *nec ullam rem scientia conplectitur, nisi quae ad aliquam pertinet disciplinam* (1,1), nec uenit in mentem deum non discere disciplinas et habere omnium rerum scientiam, in qua etiam praescientia est futurorum. Tale est et illud,

un alma (cap.4 n.5) porque Dios no tiene una vida sin la razón, estando en El la vida suma y la razón suma. Y un poco antes: *Lo que entendemos es siempre inmutable* (cap.1 n.1), cuando entendemos también el ánimo que ciertamente no es siempre inmutable. En cambio, lo que he dicho: *Que por eso mismo el ánimo no puede ser separado de la razón eterna, porque no está unido a ella especialmente* (cap.6 n.11) no lo habría dicho si entonces hubiese estado más instruido en las Sagradas Letras para recordar lo que está escrito: *Vuestros pecados os separan entre vosotros y Dios* (Is 59,2). De donde se entiende que puede llamarse también separación la de aquellas cosas que no están unidas espacialmente, sino incorpóreamente.

3. ¿Qué es lo que quise decir con *El alma, si carece de cuerpo, no está en este mundo* (cap.13 n.22)? No he podido recordarlo. ¿Tal vez que las almas de los muertos no carecen de cuerpo, o que no están en este mundo? Como si los infiernos no estuviesen en este mundo. Y puesto que el carecer de cuerpo lo doy por bueno, quizás he llamado cuerpo a las desgracias corpóreas. Y si es así, he utilizado la palabra con demasiado descaro. Igualmente temerario es aquello: *El Ser Supremo da la forma al cuerpo por medio del alma, y por esa forma el cuerpo es lo que es. Por ende, el cuerpo subsiste por el alma: en cuanto es animado, ya universalmente como el*

quod ibi dictum est, *non esse uitam cum ratione ulli nisi animae* (4,5); neque enim deo sine ratione uita est, cum apud eum et summa uita et summa sit ratio. Et illud aliquanto superius dixi, *id, quod intellegitur, eius modi esse semper* (1,1), cum intellegatur et animus, qui utique non eius modi est semper. Quod uero dixi: *animum propterea non* posse *ab aeterna ratione separari, quia non ei localiter iungitur* (6,11), profecto non dixissem, si iam tunc essem litteris sacris ita eruditus, ut recolerem, quod scriptum est: *peccata uestra separant inter uos et deum* (Is 59,2). Unde intellegi datur etiam earum rerum posse dici separationem, quae non locis, sed incorporaliter iuncta fuerant.

3. Quid sit etiam, quod dixi: *anima si caret corpore, in hoc mundo non est* (13,22), non potui recordari. Numquid enim animae **[27]** mortuorum aut non carent corpore aut in hoc mundo non sunt? Quasi uero inferi non sint in hoc mundo. Sed quia carere corpore in bono potest, fortasse nomine corporis pestes corporeas appellaui. Quod si ita est, nimis insolenter uerbo usus sum.

4. Illud quoque temere dictum est: *a summa essentia speciem corporis per animam tribui, qua est, in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit et eo ipso est, quo animatur, siue uniuersaliter,*

mundo, ya particularmente como los animales dentro del mundo (cap.15 n.24). Todo esto es completamente temerario. El libro comienza así: *Si alicubi est disciplina.*

ut mundus, siue particulariter, ut unum quodque animal intra mundum (15,24). Hoc totum prorsus temere dictum est.

5. Hic liber sic incipit: *Si alicubi est disciplina.*

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

EL ÁNIMO, POR SER SUJETO DE LA RAZÓN, ES INMORTAL [1]

I 1. Si la disciplina no puede subsistir sino en un sujeto, y éste ha de ser vivo; si ella siempre es, y no puede dejar de ser aunque esté en un sujeto, el sujeto en que reside la disciplina tiene que vivir siempre. Si, pues, los que razonamos somos nosotros, esto es, nuestro ánimo, y no podemos razonar rectamente sin la disciplina; si el ánimo no puede ser ánimo sin la disciplina, aunque pueda darse un ánimo sin disciplina, la disciplina tiene que residir en el ánimo del hombre. Tiene que residir en un sujeto, puesto que existe, y lo que existe ha de residir en alguna parte. Asimismo, la disciplina tiene que darse en un sujeto vivo; en efecto, un sujeto inerte no aprende, y la disciplina no puede darse en un sujeto que nada aprende. Por su parte, la disciplina siempre es; en efecto, lo que es y es inalterable tiene que ser siempre y por necesidad, y nadie niega que la disciplina es. Por ejemplo, es necesario que un diámetro, que corta la circunferencia por el medio, sea la línea más larga que se pueda trazar dentro de la

DE IMMORTALITATE ANIMAE

[PL 32,1021]

I 1. Si alicubi est disciplina, nec esse nisi in eo quod vivit potest, et semper est, neque quidquam in quo quid semper est potest esse non semper; semper vivit in quo est disciplina. Si nos sumus qui ratiocinamur, id est animus noster, nec recte ratiocinari sine disciplina potest, nec sine disciplina esse animus, nisi in quo disciplina non est, potest, est in hominis animo disciplina. Est autem alicubi disciplina: nam est, et quidquid est nusquam esse non potest. Item disciplina non potest esse, nisi in eo quod vivit. Nihil enim quod non vivit, aliquid discit; nec esse in eo quod nihil discit, disciplina potest. Item semper est disciplina. Nam quod est atque immutabile est, semper sit necesse est. Esse autem disciplinam, nemo negat. Et quisquis fatetur fieri non posse, ut ducta per medium circulum linea non sit omnium, quae non per medium

[1] La fuente sería el estoicismo platonizante, presentado por Cicerón, y el tema de fondo sería la muerte, el aniquilamiento del ánimo (CICERÓN, *Tuscul.* I 11,18ss). Aunque Cicerón cita juntos a Dicearco y Aristoxeno, parece que este primer capítulo va contra el peripatético Estratón. El argumento de Agustín es simple: si dos cosas son inseparables y una de ellas es inmortal, la otra tiene necesariamente que ser inmortal. Véase nota complementaria n.1: *El ser,* p.681.

circunferencia. Quien así lo confiesa y concede que es imposición de una disciplina, reconoce que tal disciplina es inalterable. Pues bien: un sujeto, en el que se asienta algo que siempre es, no puede dejar de ser. Si siempre es, no cabe que le sustraigan el sujeto, en el que siempre es. Pues bien: nuestro razonamiento es obra del ánimo, y éste no podría realizarlo si no fuera un ser inteligente. Por el contrario, ni el cuerpo es inteligente ni el ánimo es inteligente gracias al cuerpo; precisamente, cuando el ánimo quiere comprender, se sustrae al cuerpo. Lo que entendemos es siempre inmutable y nada hay en el cuerpo que sea inmutable; por ende, el cuerpo no puede ayudar al ánimo a comprender; y ya es bastante si no lo impide. Del mismo modo, nadie puede razonar rectamente sin la disciplina: raciocinio recto es el pensamiento que partiendo de algo cierto trata de llegar a reconocer lo incierto. En un sujeto, nada es cierto si lo ignora: todo lo que el ánimo sabe lo lleva dentro. Y todo lo que abarca la ciencia pertenece a alguna disciplina: llamamos disciplina a la ciencia de cualquiera zona de objetos. En conclusión, el ánimo humano vive siempre [2].

EL ÁNIMO ES EL SUJETO DE UNA RAZÓN INALTERABLE [3]

II 2. O bien la razón es el ánimo mismo, o bien está en el ánimo. Mejor es nuestra razón que nuestro cuerpo, y

ducuntur maxima, idque esse alicuius disciplinae; immutabilem disciplinam esse non negat. Item nihil in quo quid semper est, potest esse non semper. Nihil enim quod semper est, patitur sibi subtrahi aliquando id in quo semper est. Iamvero cum ratiocinamur, animus id agit. Non enim id agit, nisi qui intellegit: nec corpus intellegit, nec animus auxiliante corpore intellegit; quia cum intellegere vult, a corpore avertitur. Quod enim intellegitur, eiusmodi est semper; nihilque corporis eiusmodi est semper: non igitur potest adiuvare animum ad intellectum nitentem, cui non impedire satis est. Item nemo sine disciplina recte ratiocinatur. Est enim recta ratiocinatio a certis ad incertorum indagationem nitens cognitio: nihilque certum est in animo quod ignorat. Omne autem quod scit animus, in sese habet; nec ullam rem scientia complectitur, nisi quae ad aliquam pertineat disciplinam. Est enim disciplina quarumcumque rerum scientia. Semper igitur animus humanus vivit.

[1022] **II** 2. Ratio profecto aut animus est, aut in animo. Melior autem ratio nostra, quam corpus nostrum: et corpus nostrum nonnulla

[2] Disciplina es una palabra polisémica, como se ve en Cicerón (cf. H. MERGUET, *Lexikon zu den philos. Schriften Ciceros* I [Hildesheim] 717). Aquí Agustín utiliza dos significados: el axioma matemático, como el ejemplo del diámetro, y el de la consecuencia lógica en la dialéctica; pero también apunta a las disciplinas liberales y a las nociones impresas que nos iluminan al pensar.

[3] Contra Aristoxeno. Este filósofo, músico, recogía doctrinas de Pitágoras y Platón para hablar de *harmonia,* como en el canto. La armonía brota de todas las tendencias

nuestro cuerpo es ya una sustancia. Y si es mejor ser una sustancia que ser nada, nuestra razón tiene que ser algo. ¿Será el ánimo la armonía del mismo cuerpo? La armonía ha de estar necesaria e inseparablemente ligada al cuerpo como a su sujeto: es increíble que haya en tal armonía algo que no esté necesariamente en el sujeto corporal, en que esa armonía se da inseparablemente. Pero el cuerpo humano es mudable, mientras que la razón es inmutable. Mudable es lo que no mantiene siempre el mismo modo. En cambio, una proporción, por ejemplo, «dos y cuatro son seis», retiene siempre el mismo modo; la proporción «cuatro es igual a dos más dos» no sólo es, sino que es siempre del mismo modo; en sentido contrario, el número dos no contiene la proporción «dos más dos», luego dos no son cuatro. La proporción es, pues, inalterable y por eso es razón. Ahora bien: es imposible que, al modificarse un sujeto, no se modifique lo que va inseparablemente ligado a él. Luego el ánimo no puede ser una armonía del cuerpo. Luego la muerte no puede sobrevenir a las realidades inalterables. En conclusión, el ánimo vive siempre, ya sea él mismo la razón, ya vaya inseparablemente ligado a la razón [4].

substantia est, et melius est esse substantiam, quam nihil: non est igitur ratio nihil. Rursum, quaecumque harmonia corporis est, in subiecto corpore sit necesse est inseparabiliter, nec aliud quidquam in illa harmonia esse credatur, quod non aeque necessario sit in subiecto illo corpore, in quo et ipsa harmonia non minus inseparabiliter. Mutabile est autem corpus humanum, et immutabilis ratio. Mutabile est enim omne quod semper eodem modo non est. Et semper eodem modo est: duo et quatuor, sex. Item semper eodem modo est quod est, quod quatuor habent duo et duo; hoc autem non habent duo: duo igitur quatuor non sunt. Est autem ista ratio immutabilis: igitur ratio est. Nullo modo autem potest, mutato subiecto, id quod in eo est inseparabiliter non mutari. Non est igitur harmonia corporis animus. Nec mors potest accidere immutabilibus rebus. Semper ergo animus vivit, sive ipse ratio sit, sive in eo ratio inseparabiliter.

orgánicas y naturales (Cicerón, *Tuscul.* I 10,19s). Cicerón rechaza el ejemplo de la música, diciendo que podemos reconocer la armonía musical, pero que la forma corporal armónica resulte de una correlación de miembros sin alma es algo incomprensible (ibid., I 18,41). Agustín no se limita a la música, sino que piensa en el equilibrio orgánico, o salud integral. Arguye, pues, que la *armonía* pende del cuerpo, mudable, mientras que la razón, verdad, disciplina, es inalterable. Vuelve así al argumento de inherencia. Véase nota complementaria n.2: *La sustancia,* p.681.

[4] Se supone siempre la trascendencia de la razón como objetividad interior (cf. Cicerón, *Tuscul.* I 22,50ss). Estima Cicerón que es más difícil entender un compuesto humano que un ánimo separado, a la manera de los dioses, esto es, un «yo», o como diría un cristiano, una persona. La argumentación de Agustín tiene mayor alcance al contar con una trascendencia cualitativa.

No hay consecuencia de la mutabilidad al aniquilamiento del ánimo [5]

III 3. La constancia tiene su propia energía; toda constancia es inalterable, y toda energía puede producir algo y su potencia se mantiene aunque de hecho no lo produzca. Por su parte, toda acción o mueve o es movida; pues bien: o no todo lo que es movido es mudable, o bien no todo lo que mueve es mudable con mayor razón. Sólo es mortal aquello que es movido por otro y no se mueve a sí mismo, y todo lo que es mortal es mudable. Así, con certidumbre y sin alternativa, se concluye que no todo lo que mueve es mudable. Asimismo, no hay movimiento sin sustancia, y toda sustancia es viva o inerte. Pues bien: todo lo que no vive es exánime, y sin animación no hay movimiento; luego lo que mueve y no es movido tiene que ser sustancia viva. Esta es la que, según diversos grados, mueve los cuerpos [6]. Por consiguiente, no todo lo que mueve los cuerpos es mudable. Los cuerpos no son movidos sino en el tiempo, y así hablamos de movimientos rápidos o lentos: luego hay algo que se mueve en el tiempo, pero sin sufrir modificación. Lo que mueve los cuerpos según la ley temporal, aunque hacia la unidad de fin, no puede producirlo todo a la vez y va necesariamente al pluralismo. Por eso, aunque el cuerpo sea movido por la energía una, no puede lograr la unidad perfecta, pues se divide en partes. No hay cuerpo

III 3. Quaedam constantiae virtus est, et omnis constantia immutabilis est, et omnis virtus potest aliquid agere, nec cum non agit aliquid, virtus non est. Omnis porro actio movetur, aut movet. Aut igitur non omne quod movetur, aut certe non omne quod movet, mutabile est. At omne quod ab alio movetur, nec movet ipsum, aliquid mortale est. Neque mortale quidquam immutabile. Quare de certo iam et sine ulla disiunctione concluditur, non omne quod movet mutari. Nullus autem motus sine substantia: et omnis substantia aut vivit, aut non vivit: atque omne quod non vivit, exanime est; nec est ulla exanimis actio. Illud igitur quod ita movet ut non mutetur, non potest esse nisi viva substantia. Haec autem omnis per quoslibet gradus corpus movet. Non igitur omne quod corpus movet, mutabile est. Corpus autem non nisi secundum **[1023]** tempus movetur: ad hoc enim pertinet tardius et celerius moveri: conficitur esse quiddam quod tempore moveat, nec tamen mutetur. Omne autem quod tempore movet corpus, tametsi ad unum finem tendat, tamen nec simul potest omnia facere, nec potest non

[5] Contra Alejandro de Afrodisia, entendiendo la *entelequia* como un principio que tiene fin en sí mismo. Aunque el término *virtud* tiene ya en latín el significado de energía o potencia activa, aquí parece que Agustín se atiene a la contraposición energía-constancia de Plotino.

[6] Vuelve Agustín al zoocosmos platónico, según la teoría de la pirámide.

sin partes ni tiempo sin intervalos e instantes, ni siquiera puede pronunciarse una sílaba tan rápida que no se oiga el fin cuando ya ha pasado el principio; es, pues, necesaria la expectación hasta que todo pase y es necesaria la memoria para abarcar el todo. Hay expectación de lo venidero y memoria de lo pasado. Y en cuanto al presente, se da la atención activa. Por este presente el futuro va hacia el pasado, y gracias a la memoria expresa el fin de un movimiento corporal ya iniciado. ¿Cómo podríamos esperar que se termine aquello cuyo comienzo hemos olvidado? ¿O cómo podemos seguir su continuación? Tal atención activa en el presente no puede darse sin la expectación del fin que ha de llegar. Pues bien: lo que todavía no es o lo que ya no es, en realidad no es. Por eso, al obrar, puede darse algo que pertenece a cosas que aún no han llegado. Puede darse, pues, en el agente una pluralidad simultánea, aunque las cosas ejecutadas no puedan darse simultáneamente. Puede darse en el motor esa pluralidad, aunque no pueda darse en las cosas movidas. Así, son necesariamente mudables todas esas cosas, que no se dan juntas en el tiempo, sino que van pasando del futuro al pasado [7].

4. Colegimos que puede haber una energía que mueve las cosas mudables sin sufrir alteración y sin modificar su atención: lleva al término deseado al cuerpo al que mueve. Y aunque ese cuerpo en el que se realiza algo con dicho movimiento se vaya cambiando, y aunque mueva los miembros del artista que trabaja la piedra o la madera, es manifiesto que la atención se mantiene inalterada. ¿Quién duda, pues, de la consecuencia de lo que llevamos dicho? Entonces, cuando el movimiento de los cuerpos es causado por la energía del ánimo, aunque atienda al movimiento, no se sigue que la atención del ánimo sufra modificación. Por lo mismo, no se sigue que pueda perecer. Además hemos dicho que tal atención implica memoria del pasado y expectación del futuro, y eso no puede darse sin la vida. ¿Acaso podrá producirse el aniquilamiento sin mutación, o mutación sin movimiento? Aparte de que no toda mutación lleva al aniquilamiento ni todo movimiento produce mutación. Por ejemplo, nuestro cuerpo es mil veces movido por agentes externos y desde luego por la edad; sin embargo, no ha sido anonadado, esto es, no ha sido privado de la vida. Podemos pensar, pues, que no hay necesidad alguna de que el ánimo sea privado de la vida, aunque quizá en virtud del movimiento se produzca en él alguna modificación.

plura facere: neque enim valet quavis ope agatur, aut perfecte unum esse, quod in partes secari potest, aut ullum est sine partibus corpus, aut sine morarum intervallo tempus, aut vero vel brevissima syllaba enuntietur, cuius non tunc finem audias, cum iam non audis initium. Porro quod sic agitur, et exspectatione opus est ut peragi, et memoria ut comprehendi queat quantum potest. Et exspectatio futurarum rerum est, praeteritarum vero memoria. At intentio ad agendum praesentis est temporis, per quod futurum in praeteritum transit, nec coepti motus corporis exspectari finis potest sine ulla memoria. Quomodo enim exspectatur ut desinat, quod aut coepisse excidit, aut omnino motum esse? Rursus intentio peragendi quae praesens est, sine exspectatione finis qui futurus est, non potest esse: nec est quidquam quod aut nondum est, aut iam non est. Potest igitur in agendo quiddam esse, quod ad ea quae nondum sunt pertineat. Possunt simul in agente plura esse, cum ea plura quae aguntur simul esse non possint. Possunt ergo etiam in movente, cum in eo quod movetur non possint. At quaecumque in tempore simul esse non possunt, et tamen a futuro in praeteritum transmittuntur, mutabilia sint necesse est.

4. Hinc iam colligimus, posse esse quiddam quod cum movet mutabilia, non mutatur. Cum enim non mutatur moventis intentio perducendi ad finem quem volet corpus quod movet, illudque corpus de quo aliquid fit eodem motu per momenta mutetur, atque illa intentio perficiendi quam immutatam manere manifestum est, et ipsa membra artificis, et lignum aut lapidem artifici subiectum moveat, quis dubitet consequens esse quod dictum est? Non igitur si qua mutatio corporum movente animo fit, quamvis in eam sit intentus, hinc eum necessario mutari, et ob hoc etiam mori arbitrandum est. Potest enim in hac intentione simul et memoriam praeteritorum et exspectationem futurorum habere, quae omnia sine vita esse non possunt. Quanquam etsi nullus interitus sine mutatione sit, et nulla mutatio sine motu; non tamen omnis mutatio interitum, omnisque motus mutationem operatur. Licet enim ipsum corpus nostrum, et motum plerumque qualibet actione, et mutatum certe vel aetate dicere, tamen nondum interisse, id est non esse sine vita. Liceat igitur et animum non continuo putare privari vita, quanquam ei fortasse per motum mutatio nonnulla contingat.

[7] Cicerón recurría a Platón para explicar el ajuste de los movimientos rápidos y lentos del mundo, como obra del dios de Platón (*Tuscul.* I 25,63). Pero Agustín no quiere comprometerse con los mitos platónicos y se contenta con manejar el concepto de ser (*einai-ens*).

El arte y la razón son inmutables e inseparables del ánimo vivo

IV 5. Si hay en el ánimo algo inalterable, y eso no puede darse sin la vida, la vida del ánimo ha de ser necesariamente eterna. Si se da lo primero, se sigue lo segundo. Ahora

IV 5. Si enim manet aliquid immutabile in animo, quod sine vita esse non possit; animo etiam vita sempiterna maneat necesse est. Nam hoc prorsus ita se habet, ut si primum est, sit secundum. Est autem

bien: lo primero se da. Por ejemplo, dando de lado a otras cosas, ¿quién osará decir que la proporción de los números es mudable? ¿O que el arte no se funda en esa razón? ¿O que el arte no reside en el artista, aunque no la ejerza? ¿O que reside en él, pero no en el ánimo? ¿O que puede darse donde no hay vida? ¿O que puede desaparecer lo que es inalterable? ¿O, finalmente, que una cosa es el arte y otra la razón? A veces decimos que el arte es un conjunto de muchas razones, pero entendemos que todas ellas pueden reducirse a una sola. Pero ya desdoblemos las razones, ya las reduzcamos a una sola, concluimos de todos modos que el arte es inmutable. El arte está en el ánimo del artista, y es evidente que no puede residir en otra parte y que esa unión es inseparable. En efecto, si el arte se separase del ánimo, o se daría fuera del ánimo, o no se daría en absoluto: pasaría continuamente de un ánimo a otro. Pero así como el arte no puede darse fuera de la vida, así tampoco se da la vida racional sino en un alma [8]. Lo que existe necesita su propio lugar, y lo que es inalterable no puede perder su ser. Si el arte tuviese que vagar de un ánimo a otro, abandonando a un sujeto para entrar en otro, quien enseña a otro un arte tendría que perderlo: el discípulo aprendería a costa del olvido o de la desaparición del que le enseñe. Y si eso es totalmente absurdo y falso, como lo es, el ánimo humano es inmortal.

primum. Quis enim, ut alia omittam, aut rationem **[1024]** numerorum mutabilem esse audeat dicere, aut artem quamlibet non ista ratione constare; aut artem non esse in artifice, etiam cum eam non exercet; aut eius esse, nisi in animo; aut ubi vita non sit, esse posse; aut quod immutabile est, esse aliquando non posse; aut aliud esse artem, aliud rationem? Quamvis enim ars una multarum quasi quidam coetus rationum esse dicatur, tamen ars etiam una ratio dici verissime atque intellegi potest. Sed sive hoc, sive illud sit, non minus immutabilem artem esse conficitur: artem autem non solum esse in animo artificis, sed etiam nusquam esse nisi in animo manifestum est, idque inseparabiliter. Nam si ars ab animo separabitur, aut erit praeterquam in animo, aut nusquam erit, aut de animo in animum continuo transibit. At ut sedes arti nulla sine vita est, ita nec vita cum ratione ulli nisi animae. Nusquam porro esse quod est, vel quod immutabile est non esse aliquando non potest. Si vero ars de animo in animum transit, in illo mansura deserens istum; nemo artem docet nisi amittendo, aut etiam non nisi docentis oblivione fit aliquis peritus, sive morte. Quae si absurdissima et falsissima sunt, sicuti sunt, immortalis est animus humanus.

[8] «En Dios se dan juntas la vida y la razón suprema», corrige Agustín en *Retract.* I 5,3: **PL 32,591.**

6. Aunque el arte a veces se da y a veces no se da en el ánimo, como consta en el olvido y en la ignorancia, tal alternativa nada prueba contra su inmortalidad, a no ser que se niegue el antecedente de este modo: en el ánimo late algo que no aparece en el pensamiento; en el ánimo del músico no hay arte musical cuando piensa en la Geometría. Y puesto que esta segunda parte es falsa, la primera es verdadera. El ánimo no siente la presencia de algo sino cuando aparece ante su pensamiento; puede, pues, latir en el ánimo algo que el mismo ánimo no siente. Y aquí no interesa el problema del tiempo que eso dure, si bien, cuando el ánimo se ocupa en otros asuntos durante largo tiempo y no renueva su atención a su arte habitual, hablamos de olvido e ignorancia. Ahora bien: cuando vamos razonando dentro de nosotros mismos, o bien cuando otro nos va haciendo preguntas bien dirigidas acerca de las artes liberales, las respuestas que vamos descubriendo no las descubrimos sino dentro de nosotros mismos. Porque una cosa es descubrir y otra producir o engendrar. En otro caso, el ánimo iría descubriendo objetos eternos en su proceso temporal de exploración. En efecto, es un hecho que descubre realidades eternas. Por ejemplo, ¿hay algo más eterno que la definición de círculo o realidades semejantes dentro de estas artes? No podemos imaginar que antes no existieran o que algún día dejaran de existir. Luego manifiestamente el ánimo humano es inmortal. Todas las razones verdaderas se guardan en sus ar-

6. At enim si ars aliquando est, aliquando non est in animo, quod per oblivionem atque imperitiam satis notum est; nihil ad eius immortalitatem affert argumenti huius connexio, nisi negetur antecedens hoc modo. Aut est aliquid in animo, quod in praesenti cogitatione non est; aut non est in erudito animo ars musica, cum de sola geometrica cogitat. Hoc autem falsum est; illud igitur verum. Non autem quidquam se habere animus sentit, nisi quod in cogitationem venerit. Potest igitur aliquid esse in animo, quod esse in se animus ipse non sentiat. Id autem quamdiu sit, nihil interest. Namque si diutius fuerit in aliis animus occupatus, quam ut intentionem suam in ante cogitata facile possit reflectere, oblivio vel imperitia nominatur. Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus: neque id est invenire, quod facere aut gignere; alioquin aeterna gigneret animus inventione temporali. Nam aeterna saepe invenit; quid enim tam aeternum quam circuli ratio, vel si quid aliud in huiuscemodi artibus? Nec non fuisse aliquando, nec non fore comprehenditur. Manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis

chivos, aunque por la ignorancia y el olvido parezca que no están presentes o que se han desvanecido [9].

EL ÁNIMO ES MUDABLE, PERO NO PUEDE DEJAR DE SER ÁNIMO

V 7. Veamos ahora cómo han de entenderse las modificaciones del ánimo. Si es un sujeto y el arte reside en ese sujeto, cuando el sujeto se modifica tiene que modificarse la realidad que reside en dicho sujeto. Pues ¿cómo podremos decir que el arte y la razón son inalterables si es mudable este ánimo en que residen, según hemos visto? ¿Qué mayor cambio que el que se produce de un extremo a otro? ¿Y quién negará que a veces el ánimo es necio y a veces es sabio, para dejar a un lado otros extremos? Veamos, pues, ante todo de cuántos modos puede verificarse esa que llamamos modificación del alma [10]. A mi juicio, son dos los modos más evidentes y claros que se dan en cuanto al género y múltiples en cuanto a la especie. Así, decimos que el alma sufre alteración, ya por las pasiones del cuerpo, ya por las suyas propias. Por las pasiones corporales, por ejemplo, por la edad, enfermedad, dolor,

eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur.

V 7. Nunc autem quatenus accipienda sit animi mutatio videamus. Si enim subiectum est animus, arte in subiecto existente, neque subiectum immutari potest quin et id quod in subiecto est immutetur; qui possu-**[1025]**mus obtinere immutabilem esse artem atque rationem, si mutabilis animus in quo illa sunt esse convincitur? Quae autem maior quam in contraria solet esse mutatio? Et quis negat animum, ut omittam caetera, stultum alias, alias vero esse sapientem? Prius ergo quot modis accipiatur, quae dicitur animae mutatio, videamus; qui, ut opinor, manifestiores duntaxat clarioresque nobis duo sunt genere, specie vero plures inveniuntur. Namque aut secundum corporis passiones, aut secundum suas, anima dicitur immutari. Secundum corporis, ut per aetates, per morbos, per

[9] Como aparece en el contexto, *arte* no se refiere a conocimiento experimental, sino a las nociones naturales. Se aplica a la experiencia del *Menón* eludiendo su carácter mítico, pero aceptando el concurso de la *cogitatio* y de la *intentio* para que se produzca una auténtica «iluminación». Todavía no posee Agustín una teoría propia de esa iluminación. Generalmente traducimos *intentio* por atención, aunque en latín podrían juntarse ambos términos, *atención* e *intención*. Lo importante es distinguir la atención pasiva o inconsciente, con que el alma gobierna al cuerpo, y la atención activa o consciente.

[10] Aquí, como más adelante, Agustín utiliza el término *alma* con el mismo sentido de ánimo, pero apuntando más al cristianismo. Véase nota complementaria n.3: *El alma*, p.681.

trabajo, molestia y placer; por las suyas propias, como por el deseo, alegría, temor, irritación, preocupación o aprendizaje [11].

8. Si tales alteraciones no prueban necesariamente que el alma sea mortal, no debemos temerlas en sí mismas una por una. Pero ¿acaso en conjunto se oponen a la razón que dimos antes, a saber: que la modificación de un sujeto implica necesariamente la mutación de todo lo que contiene ese sujeto? En realidad no hay oposición. Porque la razón dicha se refería a una mutación tal que cambia inevitablemente el nombre del sujeto. Si, por ejemplo, un pedazo de cera cambia el color blanco por el negro, no deja de ser cera; si pierde su forma cuadrada y adopta la redonda, si era blando y se va endureciendo, si era caliente y se va enfriando, el sujeto sigue siendo cera, aunque se produzcan en él tales alteraciones. Se pueden producir, pues, tales modificaciones en los accidentes del sujeto sin que éste deje de ser lo que es y sin que pierda su nombre. Pero podría producirse una tal modificación que el sujeto ya no puede conservar su nombre: si la cera, por ejemplo, se volatiliza en el aire por el calor del fuego, entendemos con razón que ese cambio nos ha cambiado al sujeto: era cera, pero ya no lo es. En cuyo caso ya no tenemos base para pensar que queden en el sujeto aquellos accidentes que antes había, cuando había sujeto.

9. Concluimos, pues: si el alma es un sujeto, en el que

dolores, labores, offensiones, per voluptates. Secundum suas autem, ut cupienlo, laetando, metuendo, aegrescendo, studendo, discendo.

8. Hae omnes mutationes, si non necessario argumento sunt mori animam, nihil quidem metuendae sunt per se ipsae separatim: sed ne rationi nostrae adversentur, qua dictum est, mutato subiecto omne quod in subiecto est necessario mutari, videndum est. Sed non adversantur. Nam illud secundum hanc mutationem subiecti dicitur, per quam omnino mutare cogitur nomen. Nam si ex albo cera nigrum colorem ducat alicunde, non minus cera est; et si ex quadrata rotundam formam sumat, et ex molli durescat, frigescatque ex calida: at ista in subiecto sunt, et cera subiectum. Manet autem cera non magis minusve cera, cum illa mutentur. Potest igitur aliqua mutatio fieri eorum quae in subiecto sunt, cum ipsum tamen iuxta id quod hoc est ac dicitur, non mutetur. At si eorum quae in subiecto sunt, tanta commutatio fieret, ut illud quod subesse dicebatur, dici iam omnino non posset; veluti cum calore ignis cera in auras discedit, eamque mutationem patitur ut recte intellegatur mutatum esse subiectum, quod cera erat, et cera iam non est: nullo modo aliqua ratione quidquam eorum, quae in illo subiecto ideo erant quia hoc erat, remanere putaretur.

9. Quamobrem si anima subiectum est, ut supra diximus, in quo

[11] Se acepta el doble sentido del término *passio*, ya como contrapuesto a *actio*, en sentido aristotélico, ya en sentido estoico, como perturbación del apetito concupiscible o irascible.

la razón reside inseparablemente, y con la misma necesidad con que los accidentes residen en el sujeto; si el alma no puede ser sino alma viva; si la razón no puede residir en ella sino con esa vida; finalmente, si la razón es inmortal: se concluye que el alma es inmortal. En efecto, la razón no podría permanecer inalterable al desaparecer su propio sujeto, el alma; la razón quedaría modificada si en el alma se produjese una tal modificación, que el alma perdiese su ser, es decir, que muriese. Pues bien: ninguna de las alteraciones que aquejan al alma, ya mediante el cuerpo, ya en ella misma, obligan al alma a dejar de ser alma. Aparte de que no es pequeño problema averiguar si alguna de tales alteraciones se produce real y directamente en ella, es decir, siendo ella misma la causa. Por ende, tales modificaciones ni son de temer en sí mismas ni se oponen a nuestro razonamiento.

La razón es inalterable e inseparable del alma

VI 10. Veo que todo nuestro empeño racional ha de concentrarse en definir qué es la razón y cuántas clases admite para que, según todas esas clases, conste la inmortalidad del alma. Razón es la mirada del ánimo con la que por sí mismo, y no mediante el cuerpo, contempla lo verdadero; o también es la contemplación inmediata de lo verdadero; o también es lo verdadero que el ánimo contempla directamente [12]. En la

ratio inseparabiliter, ea necessitate qua quaeque in subiecto esse monstrantur, nec nisi viva anima potest esse anima, nec in ea ratio potest esse sine vita, et immortalis est ratio; immortalis est anima. Prorsus enim nullo pacto non existente subiecto suo immutabilis ratio permaneret. Quod eveniret, si tanta accideret animae mutatio, ut eam non animam faceret, id est mori cogeret. Nulla autem illarum mutationum, quae sive per corpus, sive per ipsam animam fiunt (quamvis utrum aliquae per ipsam fiant, id est quarum ipsa sit causa, non parva sit quaestio), id agit ut animam non animam faciat. Iam igitur non solum per se, verum nec nostris rationibus formidandae sunt.

VI 10. Ergo incumbendum omnibus ratiocinandi viribus video, ut ratio quid sit, et quoties definiri possit **[1026]** sciatur, ut secundum omnes modos et de animae immortalitate constet. Ratio est aspectus animi, quo per seipsum, non per corpus verum intuetur: aut ipsa veri contemplatio, non per corpus; aut ipsum verum quod contemplatur. Primum illud in animo esse nemo ambigit: de secundo et tertio quaeri

[12] Al dar esa triple definición, como potencia, acto u objeto, se evidencia la riqueza, pero también la ambigüedad del término latino *ratio*. Agustín se preocupaba por ello (cf. *Solil.* I 6,12: PL 32,873; *De div. Quaest.* 83,q.46: PL 40) por esta problemática que se extenderá en el *De Quantitate animae,* en el *De libero arbitrio* y en el *De Musica.*

primera forma, nadie duda de que se da en el ánimo. En la segunda y tercera cabe la discusión. Pero la segunda forma no puede producirse sin el ánimo. Sobre la tercera hay un grave problema: ¿Subsiste en sí mismo lo verdadero, que el ánimo contempla directamente y no mediante el instrumento corporal? ¿No reside en un ánimo? ¿O puede darse sin un ánimo? Sea de esto lo que sea, el ánimo no podría contemplarlo si no se pusiera en contacto con ello. En efecto, todo lo que contemplamos tenemos que captarlo con la mente y lo contemplamos ya con el sentido, ya con el intelecto. Cuando captamos con el sentido, sentimos al mismo tiempo que el objeto está fuera de nosotros y que ocupa un determinado espacio, y por eso afirmamos que no puede ser percibido [13]. En cambio, cuando entendemos, entendemos también que los objetos no están colocados fuera, sino dentro del sujeto: al entenderlos, entendemos también que no ocupan espacio alguno [14].

11. ¿Cómo explicar la unión del ánimo que contempla y del objeto contemplado? O bien el ánimo es el sujeto y lo verdadero es el objeto que reside en él; o bien, finalmente, ambos son sustancias [15]. En la primera hipótesis, tan inmortal es el ánimo como la razón objetiva, según hemos discutido antes: lo verdadero no puede residir en un sujeto si éste no

potest; sed et secundum sine animo esse non potest. De tertio magna quaestio est, utrum verum illud quod sine instrumento corporis animus intuetur sit per seipsum, et non sit in animo, aut possit esse sine animo. Quoquolibet modo autem se habeat, non id posset contemplari animus per seipsum, nisi aliqua coniunctione cum eo. Nam omne quod contemplamur, sive cogitatione capimus, aut sensu aut intellectu capimus. Sed ea quae sensu capiuntur, extra etiam nos esse sentiuntur, et locis continentur, unde nec percipi quidem posse affirmantur. Ea vero quae intelleguntur, non quasi alibi posita intelleguntur, quam ipse qui intellegit animus: simul enim etiam intelleguntur non contineri loco.

11. Quare ista coniunctio intuentis animi, et eius veri quod intuetur, aut ita est ut subiectum sit animus, verum autem illud in subiecto; aut contra subiectum verum, et in subiecto animus; aut utrumque substantia. Horum autem trium si primum est, tam est immortalis animus quam ratio secundum superiorem disputationem, quod inesse illa nisi vivo non potest. Eadem necessitas in secundo est. Nam si verum illud quod ratio

[13] Agustín deriva *cogitare* de *cogere,* según su doctrina de las nociones. Ver y conocer son un captar. La termonología es ya estoica y en latín se tomaba *comprehendere* como *katalambano* (Cicerón, *Lúculo* 147). Véase nota complementaria n.4: *El cogito,* p.681.

[14] Es el problema del *Topos Noetós,* que discutían platónicos y aristotélicos. Agustín eliminará a ambos, al colocar el *Noûs* en el *Verbo.* Se decía que no puede ser percibido aquello que continuamente deja de ser lo que es para ser lo que no era: sólo el ser puede ser percibido. Véase nota complementaria n.5: *La objetividad interior,* p.681.

[15] Como Agustín piensa en la *creación,* llama sustancias a las cosas que pueden recibir existencia directa de Dios, sin necesidad de que Dios la produzca o la concrete en un sujeto anterior (cf. Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios* [Madrid 1944] p.454).

está vivo. La misma necesidad se produce en la segunda hipótesis: en efecto, si lo verdadero, que llamamos razón objetiva, nada tiene de mudable, como parece, no podrá tampoco modificarse lo que reside en él como en su sujeto. Sólo cabe, pues, discutir la tercera hipótesis: si el ánimo es una sustancia y se une a la razón objetiva, que es otra sustancia, podríamos pensar en la posibilidad de que esa razón objetiva continúe subsistiendo, mientras el ánimo deja de existir. Pero es manifiesto que mientras no se separen, y el ánimo siga unido a la razón objetiva, tiene que subsistir y vivir necesariamente. Pero ¿qué fuerza podría separarlos? ¿Acaso una energía corpórea, que es más débil por su potencia, inferior por su origen y de orden diferente? De ningún modo. ¿O acaso una energía animal? Pero ¿en qué modo? ¿Sería un espíritu más potente, que no puede contemplar a la razón si no separa de ella al otro ánimo? No: la razón no defrauda a ningún contemplador, aunque todos la contemplen a la vez. Además, nada hay más poderoso ni más inmutable que la razón; por lo mismo, un ánimo que aún no estuviera unido a ella, nunca sería más poderoso que el que ya está unido a ella. Sólo nos quedaría, pues, una alternativa: o bien la razón misma se separa del ánimo, o bien el ánimo se separa espontáneamente de ella. En el primer caso, no podemos desconfiar de la naturaleza de la razón, como si se negase a dejarse gozar por el ánimo; además, cuanto más ser tiene, más ser otorga al sujeto que se une a ella, y cabalmente el perecer se opone al ser. En el segundo caso no sería menos absurdo afirmar que el ánimo se separa voluntariamente de la razón: no puede haber separación entre cosas que no

dicitur, nihil habet commutabile sicut apparet; nihil commutari potest quod in eo tanquam in subiecto est. Remanet igitur omnis pugna de tertio. Nam si animus substantia est, et substantia rationi coniungitur; non absurde quis putaverit fieri posse, ut manente illa hic esse desinat. Sed manifestum est quamdiu animus a ratione non separatur eique cohaeret, necessario eum manere atque vivere. Separari autem qua tandem vi potest? Num corporea, cuius et potentia infirmior, et origo inferior, et ordo separatior? Nullo modo. Animali ergo? Sed etiam in quo modo? An alter animus potentior quisquis est, contemplari rationem non potest, nisi alterum inde separaverit? At neque ratio cuiquam contemplanti defuerit, si omnes contemplentur: et cum nihil sit ipsa ratione potentius, qua nihil est incommutabilius; nullo pacto erit animus nondum rationi coniunctus, eo qui est coniunctus potentior. Restat ut aut ipsa ratio a se ipsum separet, aut ipse animus ab ea voluntate separetur. Sed nihil est in illa natura invidentiae, quominus fruendam se animo praebeat. Deinde quo magis est, eo quidquid sibi coniungitur facit ut sit, cui rei contrarius est interitus. Voluntate autem animum separari a ratione non nimis absurde quis diceret, si ulla ab invicem separatio posset esse rerum quas

están en el espacio [16]. Este argumento vale contra todas las suposiciones refutadas anteriormente. ¿Qué nos queda? ¿Podemos ya concluir que el ánimo es inmortal? ¿O podrá quizá extinguirse, aunque no se separe de la razón? Vemos que es la energía de la razón la que mantiene el ánimo por su unión con él; lo mantiene como ánimo, y no puede dejarse de mantenerlo, puesto que le da el ser. Ella posee el supremo ser, pues posee la máxima inmutabilidad, y por eso todo lo que es afectado por ella es en cierto modo obligado a ser lo que es. En conclusión, el ánimo no puede extinguirse si no se separa de la razón; y no puede separarse, como antes hemos demostrado; luego no puede perecer [17].

Tampoco puede llegar el ánimo al aniquilamiento, aunque se menoscabe

VII 12. Si el ánimo se aparta de la razón, como acontece en la estulticia, tal separación implica defecto en el ánimo. Cuando se vuelve hacia la razón y se une a ella, es más: porque se une a una realidad inmutable, que es la verdad, y ésta posee el ser supremo y originario. Por ende, al separarse de la razón, es menos, y eso es padecer menoscabo. Pues bien, todo menoscabo tiende a la nada: no podemos concebir mayor aniquilamiento que cuando aquello que era algo se convierte en nada, pues tender a la nada es tender al aniquila-

non continet locus. Quod quidem dici adversus omnia superiora potest, quibus alias contradictiones opposuimus. Quid ergo? Iamne concludendum est, animum **[1027]** esse immortalem? An etiamsi separari non potest, exstingui potest? At si illa rationis vis ipsa sua coniunctione afficit animum; neque enim non afficere potest; ita profecto afficit ut ei esse tribuat. Est enim maxime ipsa ratio, ubi summa etiam incommutabilitas intellegitur. Ita quaecumque ex se afficit, cogit esse quodammodo. Non ergo exstingui animus potest, nisi a ratione separatus; separari autem non potest, ut supra ratiocinati sumus: non potest igitur interire.

VII 12. At enim aversio ipsa a ratione per quam stultitia contingit animo, sine defectu eius fieri non potest: si enim magis est ad rationem conversus eique inhaerens, ideo quod inhaeret incommutabili rei quae est veritas, quae et maxime et primitus est; cum ab ea est aversus, idipsum esse minus habet, quod est deficere. Omnis autem defectus tendit ad nihilum; et interitum nullum magis proprie oportet accipi, quam cum id, quod aliquid erat, nihil fit. Quare tendere ad nihilum, est ad interitum tendere. Qui cur non cadat in animum, vix est dicere, in

[16] Agustín advirtió más tarde que el pecado separa al alma de Dios. *Retract.* I 5,2: PL 32,591.

[17] Parece aludir al *Noûs Poietikós*, de Alejandro de Afrodisia, en la doctrina de Aristóteles y Plotino. Pero Agustín va constatando que todo helenismo es emanatista y racionalista; por eso se funda siempre en una nueva *ratio entis*, que es la creación cristiana.

miento. Eso podría aplicarse al ánimo, si en él se da menoscabo. Todo esto puede aplicarse al ánimo, pero se niega que por tender a la nada pueda llegar al aniquilamiento. Eso puede advertirse incluso en los cuerpos. Todo cuerpo es parte del mundo sensible; por lo mismo, cuanto mayor es ese cuerpo y mayor lugar ocupa, más se acerca al universo, y cuanto mayor acercamiento logra, tanto más ser posee. El todo tiene más ser que cada una de sus partes. Si ahora el cuerpo disminuye, necesariamente pierde ser, y al disminuir padece menoscabo; disminuye siempre que se le recorta y se le sustrae una parte, y con esa sustracción tendería a la nada. Pero ninguna sustracción le llevará al aniquilamiento: la parte que queda es un cuerpo, y como tal sigue ocupando un lugar en el espacio; eso no podría ser si no constara de partes, que todavía admiten ulterior división; puede, pues, dividirse indefinidamente y disminuir indefinidamente, padecer menoscabo y tender a la nada, pero nunca podrá llegar a ella. Eso puede decirse y entenderse del mismo espacio y de cualquiera intervalo: podemos sustraer la mitad, y de lo que resta podemos de nuevo sustraer la mitad, disminuyendo el intervalo: así caminamos hacia un término, pero ese término nunca se puede alcanzar en modo alguno. Pues mucho menos habremos de temer ese aniquilamiento en el ánimo: sin duda es mejor y más vivo que el cuerpo, pues le da el ser y la vida [18].

quem defectus cadit. Dantur hic caetera: sed negatur esse consequens interire id quod tendit ad nihilum, id est ad nihilum pervenire. Quod in corpore quoque animadverti potest. Nam quoniam quodlibet corpus pars est mundi sensibilis, et ideo quanto maius est locique plus occupat, tanto magis propinquat universo: quantoque id magis facit, tanto magis est. Magis enim est totum quam pars. Quare etiam minus sit, cum minuitur, necesse est. Defectum ergo patitur cum minuitur. Porro autem minuitur, cum ex eo aliquid praecisione detrahitur. Ex quo conficitur ut tali detractione tendat ad nihilum. At nulla praecisio perducit ad nihilum. Omnis enim pars quae remanet, corpus est, et quidquid hoc est, quantolibet spatio locum occupat. Neque id posset, nisi haberet partes in quas identidem caederetur. Potest igitur infinite caedendo infinite minui, et ideo defectum pati atque ad nihilum tendere, quamvis pervenire nunquam queat. Quod item de ipso spatio et quolibet intervallo dici atque intellegi potest. Nam et de his etiam terminatis, dimidiam, verbi gratia, partem detrahendo, et ex eo quod restat, semper dimidiam, minuitur intervallum, atque ad finem progreditur, ad quem tamen nullo pervenitur modo. Quo minus hoc de animo formidandum est. Est enim profecto corpore melior et vivacior, a quo huic vita tribuitur.

[18] Agustín parece temer que el ánimo se convierta en cuerpo, es decir, que quede sometido al devenir, sujeto a las leyes del espacio. Para los estoicos, el espacio es dimensión, medida del devenir, y por eso es extenso, divisible, pasivo.

No puede faltar al ser el principio por el que es lo que es

VIII 13. Supongamos que lo que constituye los cuerpos no es la cuantidad, sino la forma. Aprobamos esa tesis con una razón irrefutable. En efecto, un cuerpo posee tanto más ser cuanto más perfecto y mejor formado es, y tanto posee menos ser cuanto más imperfecto y deforme es. El defecto se produce no por sustracción de la cantidad, de la que ya hemos hablado bastante, sino por privación de la forma. Aquí hay que atender y discutir con diligencia, pues alguien podría afirmar que el ánimo, por el mencionado menoscabo, puede llegar al aniquilamiento: al hacerse ignorante, quedando privado de parte de su forma, podríamos pensar que la privación puede ser tan radical que el ánimo pierda totalmente su forma; así se produciría un aniquilamiento del ánimo, la reducción a la nada. Tratemos, pues, de demostrar que ni siquiera al cuerpo le puede ocurrir el ser privado de la forma por la que es tal cuerpo; así tendremos mayor razón al afirmar que no se puede privar al ánimo de aquello por lo que es tal ánimo. Quien se ve a sí mismo correctamente habrá de confesar que cualquier ánimo ha de anteponerse a todos los cuerpos [19].

14. Para comenzar nuestro raciocinio digamos que ninguna realidad se hace o se engendra a sí misma; tendría que existir antes de ser. Si lo segundo es falso, lo primero es verdadero. Del mismo modo, lo que no ha sido hecho ni origi-

VIII 13. Quod si non id quod est in mole corporis, sed id quod in specie facit corpus esse, quae sententia invictiore ratione approbatur: tanto enim magis est corpus, quanto speciosius est atque pulchrius; **[1028]** tantoque minus est, quanto foedius ac deformius; quae defectio non praecisione molis, de qua iam satis actum est, sed speciei putatione contingit. Quaerendum de hac re diligenter ac discutiendum est, ne quis affirmet animum tali defectu interire; ut quoniam specie aliqua sua privatur dum stultus est, credatur in tantum augeri posse hanc privationem, ut omni modo specie spoliet animum, et ea labe ad nihilum redigat cogatque interire. Quamobrem si potuerimus impetrare ut ostendatur, ne corpori quidem hoc posse accidere, ut etiam ea specie privetur qua corpus est; iure fortasse obtinebimus multo minus auferri posse animo quo animus est. Siquidem nemo se bene inspexit, qui non omni corpori qualemlibet animum praeponendum esse fateatur.

14. Sit igitur nostrae ratiocinationis exordium, quod nulla res se facit aut gignit, alioquin erat antequam esset: quod si falsum est, illud est verum. Item quod factum ortumve non est, et tamen est, sempiternum

[19] Parece basarse Agustín en la metafísica de Aristóteles.

nado, y sin embargo es, ha de ser necesariamente eterno. Si alguien otorga al cuerpo una tal condición, yerra lamentablemente. Mas no vale la pena discutirlo. En todo caso, habría que otorgársela al ánimo: si hubiese un cuerpo eterno, no habría ánimo alguno que no lo fuera, pues cualquier ánimo es preferible a todos los cuerpos, y lo eterno es preferible a lo no eterno. Si con razón decimos que el cuerpo ha sido hecho, alguien lo ha hecho que es superior a él. No hubiera podido de otro modo dar la corporeidad al cuerpo que hacía, sea el que sea, con tal de que tenga un ser. Tampoco el hacedor podría ser igual al cuerpo; es necesario que el hacedor tenga para obrar algo mejor que el cuerpo que está haciendo. Cuando se trata de generación, se dice sin inconveniente que el que engendra tiene la misma condición que el engendrado. De aquí se sigue que el universo corpóreo ha sido hecho por una energía o naturaleza más potente y mejor que el cuerpo y que no era corpórea. Porque si quien hizo el cuerpo era también un cuerpo, el Universo no pudo ser hecho. Ya establecimos al principio de nuestro razonamiento y con evidencia que ninguna realidad puede hacerse a sí misma. Ahora bien: esta energía o naturaleza incorpórea que hizo los cuerpos mantiene el universo con su presencia enérgica. No lo fabricó y se ausentó, olvidando su obra. Esa sustancia, que no es corpórea, que no se mueve localmente, por decirlo así, no puede ya separarse de la sustancia que ocupa lugar; tampoco puede cesar de mantener lo que ha producido ni puede permitir que su obra sea privada de la forma, por la que es en cuanto es. En efecto,

sit necesse est. Quam naturam et excellentiam quisquis ulli corpori dat, errat vehementer quidem. Sed quid pugnamus? Multo enim magis eam dare animo cogimur. Ita si corpus ullum est sempiternum, nullus animus non sempiternus est, quoniam quilibet animus cuilibet corpori praeferendus est, et omnia sempiterna non sempiternis. At si, quod vere dicitur, factum est corpus, aliquo faciente factum est, nec eo inferiore. Neque enim esset potens ad dandum ei quod faceret, quidquid illud est quod est, id quod faciebat. Sed ne pari quidem: oportet enim facientem melius aliquid habere ad faciendum, quam est id quod facit. Nam de gignente non absurde dicitur, hoc eum esse. Quod est illud quod ab eo gignitur. Universum igitur corpus ab aliqua vi et natura potentiore atque meliore factum est, non utique corporea. Nam si corpus a corpore factum est, non potuit universum fieri. Verissimum est enim quod in exordio ratiocinationis huius posuimus, nullam rem a se posse fieri. Haec autem vis et natura incorporea effectrix corporis universi praesente potentia tenet universum. Non enim fecit, atque discessit effectumque deseruit. Ea quippe substantia quae corpus non est, neque, ut ita dicam, localiter movetur, ut ab ea substantia quae locum obtinet, separari queat; et illa effectoria vis vacare non potest, quin id quod ab ea factum est, tueatur, et specie carere non sinat, qua est in quantumcumque est. Quod enim

lo que no es por sí mismo, ha de dejar de ser si es abandonado por el principio que le da el ser. Y no podemos afirmar que el cuerpo, al ser hecho, haya recibido el poder de bastarse a sí mismo, aunque sea abandonado por su hacedor [20].

15. Siendo esto así, el ánimo posee mucho más de lo que presta al cuerpo y nosotros comprobamos. Pasamos, pues, a demostrar que el ánimo es inmortal si es por sí mismo. Pues lo que es por sí mismo es necesariamente incorruptible: no puede perecer, porque no se separa de sí mismo. La mutabilidad de los cuerpos salta a la vista, como aparece en el movimiento del universo corpóreo. Los que con diligencia observan lo que nos permite la condición de este universo, descubren que los cuerpos se mueven dentro de una mutabilidad ordenada. En cambio, lo que es por sí mismo no tiene necesidad de movimiento alguno, pues en todo se basta ya a sí mismo: moverse es buscar algo de que carece lo que se mueve. El universo corpóreo tiene, pues, una forma, porque otra naturaleza superior se la confiere y mantiene lo que hizo. Por eso la mutabilidad no retira al cuerpo la corporeidad, sino que lo hace pasar de una forma a otra con un movimiento perfectamente ordenado. Ninguna de sus partes es degradada hasta llegar al aniquilamiento; todo lo mantiene esa energía productora que no se fatiga ni desmaya, que da el ser a todo lo que gracias a ella tiene ser y en cuanto tiene ser. Estará loco

per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit: et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut seipso iam contentum esse posset, etiamsi a conditore desereretur.

15. Quanquam si ita est, magis id habet animus, quem corpori praestare manifestum est. Atque ita de proximo immortalis probatur, si potest esse per seipsum. Quidquid enim tale est, incorruptibile sit necesse est, ac per hoc interire non possit, quia nihil se deserit. Sed corporis mutabilitas in promptu **[1029]** est, quod ipsius universi corporis universus motus satis indicat. Unde diligenter inspicientibus quantum talis natura inspici potest, ordinata mutabilitate id quod mutabile est mutari reperitur. Quod autem per se est, ne motu quidem opus habet ullo, omni copia sibi seipso existente; quia motus omnis ad aliud est, cuius indiget quod movetur. Adest igitur species universo corpori, meliore natura sufficiente atque obtinente quae fecit: quare illa mutabilitas non adimit corpori corpus esse, sed de specie in speciem transire facit motu ordinatissimo. Non enim quaepiam eius pars ad nihilum redigi sinitur, cum totum capessat vis illa effectoria nec laborante nec deside potentia, dans ut sit omne quod per illam est, in quantum est. Quamobrem nemo

[20] Aunque el sentido cristiano queda todavía disimulado bajo la física aristotélica, Agustín piensa en una *creatio ex nihilo* y no en un emanatismo eterno. El hacedor del cuerpo es el ánimo, desde luego, pero dentro de la pirámide platónica, interpretada cristianamente, ya que el Universo entero «ha sido hecho». En efecto, la *mutabilitas* supone ya el mal, que procede de la libertad (SCHNEIDER, l.c., p.5).

quien pierda la certidumbre de que el ánimo es mejor que el cuerpo, o quien conceda eso, pero crea que, mientras el cuerpo no puede llegar al aniquilamiento total, puede el ánimo llegar a no ser ánimo. Y pues eso es imposible, el ánimo no puede ser ánimo sin ser vivo y, por ende, es inmortal [21].

Si el ánimo es vida, nunca podrá perderla

IX 16. Quizás alguno afirme que el ánimo nada puede temer de esa destrucción, que consiste en dejar de ser, pero ha de temer esa otra destrucción por la que llamamos muerto a lo que carece de vida. Pero ha de advertir que ninguna realidad carece de sí misma. El ánimo es ya una cierta vida. Ahora bien: todo lo que es animado vive, y todo lo que es inanimado, pero admite animación, se llama muerto; esto es, privado de la vida. Luego el ánimo no puede morir, ya que, si pudiera carecer de vida, no sería un ánimo, sino un objeto animado. Si eso es absurdo, no hemos de temer que sobrevenga al ánimo esa destrucción, que no puede sobrevenir a la vida. El ánimo moriría si fuera abandonado por esa vida. Pero, entonces, esa vida que abandona al ánimo sería mucho mejor; un objeto que es abandonado por la vida ya no sería ánimo: el ánimo es la vida que abandona al objeto. Si llamamos muerto a lo que es abandonado por la vida, el ánimo sería abandonado por esa vida. Pero esa vida, que abandona

tam devius a ratione debet esse, cui aut non sit certum corpore animum esse meliorem, aut qui hoc concesso arbitretur corpori non accidere ut corpus non sit, animo accidere ut animus non sit. Quod si non accidit, neque animus esse nisi vivat, potest, nunquam profecto animus moritur.

IX 16. Quod si quisquam non eum interitum dicit formidandum animo, quo efficitur ut nihil sit quod aliquid fuit, sed eum quo dicimus ea mortua quae vita carent; attendat quod nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quaedam: unde omne quod animatum est, vivere; omne autem inanime quod animari potest, mortuum, id est vita privatum intellegitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed animatum aliquid est. Quod si absurdum est, multo minus hoc genus interitus timendum est animo, quod vitae certe non est timendum. Nam prorsus si tunc moritur animus, cum eum deserit vita illa, ipsa vita quae hunc deserit multo melius intellegitur animus, ut iam non sit animus quidquid a vita deseritur, sed ea ipsa vita quae deserit. Quidquid enim vita desertum mortuum dicitur, id ab anima

[21] No se habla explícitamente de creación. Durante algún tiempo meditaba Agustín en una Forma o Alma del Mundo, buscando un arreglo del platonismo con el cristianismo. Pero se rechaza siempre el emanatismo helenista: la «Forma del Mundo» garantiza la constancia o perpetuidad temporal, pero no confiere al ser temporal la eternidad cristiana. Para Agustín, tiempo y eternidad son irreductibles, ya que el tiempo ha sido «creado».

a las cosas que mueren, es el ánimo, y no puede huir de sí mismo: no muere, pues, el ánimo [22].

¿Es el ánimo armonía del cuerpo?

X 17. ¿Debemos quizá creer que la vida es el temple del cuerpo, como algunos han opinado? Nunca hubiesen abrigado tal opinión si con ese mismo ánimo, liberado y purificado de la costumbre de los cuerpos, hubiesen alcanzado a ver las realidades que verdaderamente son y permanecen inalterables. Quien se estudia bien a sí mismo lo experimenta: con tanta mayor claridad entiende algo cuanto mejor puede sustraer la atención de la mente a los sentidos corporales. Esto no ocurriría si el ánimo fuese el temple del cuerpo. Si una realidad no tiene su propia naturaleza, si no es sustancia, sino que reside en el cuerpo como en su propio sujeto inseparablemente, a la manera del color o de la figura, no podría en modo alguno intentar separarse del cuerpo para percibir los inteligibles. ¿Cómo percibiría mejor cuanto más se emancipase, y cómo con esa percepción se haría más noble y más perfecta? La figura, el color, o ese mismo temple del cuerpo, que es mezcla de los cuatro elementos de que consta el cuerpo, no pueden separarse del sujeto en que inseparablemente están. Ahora bien: esas realidades que el ánimo entiende, cuando se sustrae al cuerpo, no son corporales; y, sin embargo, son, y poseen el supremo ser, pues siempre se mantienen en el mismo modo.

desertum intellegitur: haec autem vita, quae deserit ea quae moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit; non moritur animus.

X 17. Nisi forte vitam temperationem aliquam corporis, ut nonnulli opinati sunt, debemus credere. Quibus profecto nunquam hoc visum esset, si ea quae vere sunt et incommutabilia permanent, eodem animo a corporum consuetudine alienato atque purgato videre valuissent. Quis enim bene se inspiciens, non expertus est tanto se aliquid intellexisse sincerius, quanto removere atque subducere intentionem mentis a corporis sensibus potuit? Quod si temperatio corporis esset animus, non utique id posset accidere. Non enim ea res quae naturam propriam non haberet, neque substantia esset, sed in subiecto corpore tan**[1030]**quam color et forma inseparabiliter inesset, ullo modo se ab eodem corpore ad intellegibilia percipienda conaretur avertere, et in quantum id posset, in tantum illa posset intueri, eaque visione melior et praestantior fieri. Nullo quippe modo forma vel color, vel ipsa etiam corporis temperatio, quae certa commixtio est earum quatuor naturarum quibus idem corpus subsistit, avertere se ab eo potest, in quo subiecto est inseparabiliter. Ad haec, ea quae intellegit animus cum se avertit a corpore, non sunt profecto corporea; et tamen sunt, maximeque sunt, nam eodem modo semper sese

[22] Se atiene a la primera función del alma, que es la *animatio corporis*, como se ve en el *De Quantitate animae* 33,70: PL 32,1074.

No cabe mayor absurdo que otorgar el ser a lo que vemos con los ojos y negárselo a lo que contemplamos con la inteligencia. Sólo un loco dudaría de que la inteligencia ha de anteponerse incomparablemente a los ojos. Pues bien: cuando el ánimo contempla esas realidades inteligibles e inalterables, muestra bien que está unido a ellas de un modo extraordinario e incorpóreo, esto es, no local. Diremos entonces que, o bien los inteligibles están en el ánimo, o éste está en ellos. Y en ambos casos, o bien una realidad está en la otra como en su sujeto propio, o bien ambas son sustancias independientes. En el primer caso, el ánimo no puede estar en el cuerpo como en su sujeto propio, a la manera del color o de la figura: porque, o bien es ya una sustancia, o bien está unido a otra sustancia incorpórea, que es su propio sujeto. En el segundo caso tampoco está el ánimo en el cuerpo como en su propio sujeto, como el color, pues es ya una sustancia independiente. Ahora bien: el temple del cuerpo está en éste como en su sujeto propio, al modo del color. Luego el ánimo no es el temple del cuerpo, sino que es vida. Ninguna realidad huye de sí misma, y sólo muere aquello que es abandonado por la vida. En suma, el ánimo no puede morir [23].

habent. Nam nihil absurdius dici potest quam ea esse quae oculis videmus, ea non esse quae intellegentia cernimus; cum dubitare dementis sit, intellegentiam incomparabiliter oculis anteferri. Haec autem quae intelleguntur eodem modo sese habentia, cum ea intuetur animus, satis ostendit se illis esse coniunctum, miro quodam eodemque incorporali modo, scilicet non localiter. Namque aut in illo sunt, aut ipse in illis. Et utrumlibet horum sit, aut in subiecto alterum in altero est, aut utrumque substantia est. Sed si illud primum est, non est in subiecto corpore animus, ut color et forma: quia vel ipse substantia est, vel alteri substantiae quae corpus non est, in subiecto inest. Si autem hoc secundum verum est, non est in subiecto corpore tanquam color animus, quia substantia est. Temperatio autem corporis in subiecto corpore est tanquam color: non est ergo temperatio corporis animus, sed vita est animus: et se nulla res deserit; et id moritur quod vita deserit: non igitur animus mori potest.

[23] Dentro del naturalismo estoico y epicúreo, el alma sería un equilibrio de los cuatro elementos, como una suerte de salud convertida en mito. Cicerón traducía por *temperatio* (temple) el equilibrio de los elementos de que se compone el ánimo en el *Timeo (Tuscul.* IV 30). Dicearco negaba la independencia sustancial del ánimo, pensando que se trata sólo del temple de los elementos corporales en la salud *(Tuscul.* I 1,19.21). En cambio, el músico Aristoxeno considera el ánimo como armonía de elementos, como sinfonía, siguiendo a Platón en su concordia de los elementos concupiscible e irascible. El origen de la *temperatio* estaba ya en Pitágoras y Platón. Véase nota complementaria n.6: *Disciplina, ciencia, inteligibles,* etc., p.682.

La verdad sustenta el ánimo, pero éste no perece por la falsedad, aunque contraría a la verdad

XI 18. Insistamos. ¿Hemos de temer que el ánimo perezca al irse menoscabando, es decir, al irse quedando privado de la forma que le da el ser? Hemos hablado bastante, mostrando con un argumento seguro que eso no puede ocurrir. Volvamos ahora a considerar la única causa de ese temor: hay que confesar que el ánimo llega a ser necio por deficiencia o sabio por certidumbre y plenitud. Y nadie duda de que el ánimo es sapientísimo cuando contempla la verdad, la cual es siempre del mismo modo, de que el ánimo se mantiene inmóvil cuando está unido a ella con amor divino, de que ella es el ser supremo y máximo de todo lo que de algún modo es, y de que de ella procede el ánimo, ya en cuanto es ánimo, ya en cuanto por sí mismo es. Porque, si el ánimo es por sí mismo, siendo causa de su existencia y no pudiendo huir de sí mismo, no puede perecer, como antes hemos discutido [24]. Y si procede de la verdad, habrá que averiguar con diligencia qué realidad, contraria a la verdad, puede haber que arrebate al ánimo lo que ella le da. ¿Cuál podría ser? ¿Acaso la falsedad? Es manifiesto y salta a la vista cuánto puede dañar al ánimo la falsedad. Pero ¿puede hacer otra cosa que engañar? Pues bien: nadie se engaña si no vive. Luego la falsedad no puede destruir al ánimo. Y si la falsedad, siendo contraria a

XI 18. Rursus igitur si quid metuendum est, id est metuendum ne deficiendo animus intereat, id est dum ipsa existendi specie privatur. De qua re quanquam satis esse dictum arbitrer, et quam hoc fieri non possit certa ratione monstratum sit. Tamen etiam hoc attendendum est, non esse aliam causam huius formidinis, nisi quia fatendum est in defectu quodam esse animum stultum, et in essentia certiore atque pleniore sapientem. Sed si, quod nemini dubium est, tunc est animus sapientissimus, cum veritatem, quae semper eodem modo est, intuetur, eique immobilis inhaeret divino amore coniunctus et illa omnium quae quoquomodo sunt summe maximeque est: aut ab illa est animus in quantum est, aut per seipsum est. Sed si per seipsum est, quoniam ipse sibi causa existendi est et nunquam se deserit, nunquam interit, ut supra etiam disputavimus. Si vero ex illa, diligenter opus est quaerere quae res ei possit esse contraria, quae animo auferat animum esse quod illa praebet. Quid est igitur? An forte falsitas, quia illa veritas? Sed manifestum est, atque in promptu situm, quantum nocere animo falsitas possit. Num enim amplius potest quam fallere? At nisi **[1031]** qui vivit, fallitur nemo. Non igitur falsitas interimere animum potest. Quod si haec non

[24] El ánimo sería sustancialmente vida.

la verdad, no quita al ánimo el ser que le da la verdad, pues así lo hemos visto con evidencia, ¿qué otra cosa se hallará que arrebate al ánimo el ser ánimo? Nada en absoluto: nada hay que sea más poderoso que su contrario, de modo que quite lo que ese contrario funda [25].

La verdad, que da el ser al ánimo, no tiene contrario

XII 19. Busquemos un contrario a la verdad, no en cuanto es la verdad, sino en cuanto posee el supremo y máximo ser; si bien, en realidad, en tanto es inmutable en cuanto es la verdad. En efecto, llamamos verdad al valor por el que todas las cosas son verdaderas en su ser y en tanto son en cuanto son verdaderas. Mas no pienso renunciar a un argumento que me es favorable. Si ninguna existencia, en cuanto existencia, tiene un contrario, mucho menos admitirá contrario aquella primera existencia que se llama Verdad en cuanto es existencia. El antecedente es verdadero: en efecto, una existencia es existencia porque existe; en este sentido, nada hay contrario al ser sino el no ser; luego nada existe contrario a la existencia. Por ende, es imposible hallar una realidad que sea contraria a la sustancia, que posee el ser máximo y originario. El ánimo recibe de ella su ser: no lo tiene de sí mismo y ha de recibirlo de una realidad superior, y no puede recibirlo de otra parte; luego no hay cosa alguna que arrebate al ánimo el ser, pues ninguna cosa es contraria a la verdad que otorga ese ser. Luego el ánimo nunca dejará de ser. Y pues obtiene la sabiduría por conversión hacia el principio de su ser, puede perderlo por aversión, ya que conversión y aversión se oponen. Luego el ser que el ánimo recibe de un principio, que no admite realidad contraria, no puede ser arrebatado por causa alguna. Por ende, el ánimo no puede perecer [26].

potest quae contraria veritati est, auferre animo animum esse, quod ei veritas dedit (ita enim est invictissima veritas); quid aliud invenietur, quod auferat animo id quod est animus? Nihil profecto: nam nihil est contrario valentius ad id auferendum, quod fit ab eius contrario.

XII 19. At si veritati contrarium ita quaeramus, non in quantum veritas est, sed in quantum summe maximeque est, quanquam in tantum est idipsum in quantum est veritas; siquidem veritatem eam dicimus qua vera sunt omnia in quantumcumque sunt, in tantum autem sunt in quantum vera sunt; tamen nullo modo id defugerim, quod mihi evidentius suffragatur. Nam si nulla essentia in quantum essentia est, aliquid habet contrarium, multo minus habet contrarium prima illa essentia, quae dicitur veritas, in quantum essentia est. Primum autem verum est. Omnis enim essentia non ob aliud essentia est, nisi quia est. Esse autem non habet contrarium, nisi non esse: unde nihil est essentiae contrarium. Nullo modo igitur res ulla esse potest contraria illi substantiae, quae maxime ac primitus est. Ex qua si habet animus idipsum quod est (non enim aliunde hoc habere potest, qui ex se non habet, nisi ab illa re quae illo ipso est animo praestantior), nulla res est qua id amittat, quia nulla res ei rei est contraria qua id habet; et propterea esse non desinit. Sapientiam vero, quia conversione habet ad id ex quo est, aversione illam potest amittere. Conversioni namque aversio contraria est. Illud vero quod ex eo habet cui nulla res est contraria, non est unde possit amittere. Non igitur potest interire.

[25] Aparte la falsedad lógica, cabe aquí la falsedad en sentido platónico, la *doxa* u opinión, que se funda en la experiencia sensible; se opone a la *veritas,* ya que ésta es categoría inteligible. Agustín recuerda su refutación empírica de los académicos, o refutación *de facto,* y así arguye: quien yerra, vive.

El ánimo no puede convertirse en un cuerpo

XIII 20. Quizá surja aquí un problema: si el ánimo no perece, quizá puede convertirse en un ser inferior. Eso podría opinar alguien sin hacernos injuria: si con nuestro razonamiento hemos hecho ver que el ánimo no puede llegar a su aniquilamiento, quizá pueda convertirse en un cuerpo. Si lo que antes era ánimo ahora es cuerpo, no hay aniquilamiento. Pero eso sólo podría ocurrir, o bien por la propia voluntad del ánimo, o bien por violencia ajena. En ninguno de los dos casos se sigue inmediatamente una degradación corpórea. Si se diese el hecho, aceptaríamos la alternativa, pues la conversión corporal se debería a la espontaneidad del ánimo o a la violencia ajena. Pero, en principio, ni de la espontaneidad ni de la violencia se sigue la degradación. El ánimo nunca aceptará espontáneamente ese cambio: todo su apetito en relación con el cuerpo es, o bien para poseerlo, o bien para vivificarlo, o bien

XIII 20. Hic forte oboriatur nonnulla quaestio, utrum sicut non interit animus, ita nec in deteriorem commutetur essentiam. Videri enim cuipiam potest, neque iniuria, id effectum esse ratiocinatione hac, ut animus ad nihilum non possit pervenire, converti autem in corpus forsitan possit. Si enim quod erat ante animus, corpus fuerit effectum, non utique omnino non erit. Sed hoc fieri non potest, nisi aut ipse id velit, aut ab alio cogatur. Nec continuo tamen animus, sive ipse id appetierit, sive coactus fuerit, poterit corpus esse. Illud enim sequitur ut, si sit, velit aut

[26] Los valores son irreductibles, y así la verdad no es reductible al ser. Pero el término *ser* es ambiguo, como dijimos, y puede entenderse simplemente como existencia o realidad *(res, natura).* Por eso traducimos *ser* por *existencia.* Ya no se trata aquí del *alma ingénita* de Platón, ya que Agustín lo ve al través de Cicerón y lo interpreta cristianamente dentro de una creación. Cambia, pues, el concepto de participación: la Verdad es Dios y el Ser es Dios, pues en Él se identifican los valores. Y las *cosas* participan más o menos del ser y de la verdad en cuanto *criaturas.*

para construirlo, o bien para gobernarlo de algún modo. Nada de eso sería posible si el ánimo no fuese mejor que el cuerpo. Pero si fuese cuerpo, ya no sería mejor que el cuerpo. Luego nunca querrá ser cuerpo. Sobre este punto no hay mejor argumento que el del mismo ánimo, cuando se interroga a sí mismo: en efecto, comprueba con facilidad que su apetito se dirige a actuar, saber, sentir o simplemente vivir, en cuanto eso le es posible [27].

21. Si fuese otro quien le obliga a ser cuerpo, ¿quién podría obligarle? Sin duda sería alguien superior. Por ende, no puede ser el mismo cuerpo. No hay cuerpo alguno que sea más poderoso que un ánimo cualquiera. Pero un ánimo, aunque sea más potente, sólo tiene poder en cuanto lo permiten las apetencias del ánimo subordinado. Y ya hemos visto que la apetencia no llega a obligar al ánimo a convertirse en cuerpo. También es manifiesto que, si pierde toda apetencia, no logrará satisfacción alguna de sus apetencias, y las pierde si se convierte en cuerpo. Así, un ánimo superior no puede violentar al inferior para que sea un cuerpo, pues no tiene poder coercitivo sino mediante las apetencias del sujeto. Además, si un ánimo tuviera bajo su poder otro ánimo, sin duda preferirá dominar un ánimo a dominar un cuerpo, ya sea para mirar

cogatur. At illud non sequitur ut, si velit aut cogatur, sit. Nunquam autem volet: nam omnis eius appetitus ad corpus, aut ut id possideat, est, aut ut vivificet, aut ut quodammodo fabricetur, aut quolibet pacto ei consulat. Nihil autem horum fieri potest, si non sit corpore melior. At si erit corpus, melior corpore profecto non erit. Non igitur corpus esse volet. Neque ullum rei huius certius argumentum est, quam cum seipsum hinc interrogat animus. Ita enim facile comperit appetitum se non habere, nisi agendi aliquid, aut sciendi, aut sentiendi, aut tantummodo vivendi in quantum sua illi potestas est.

21. Si autem cogitur corpus esse, a quo tandem **[1032]** cogitur? A quolibet, certe a potentiore. Non ergo ab ipso corpore cogi potest. Nullo enim modo ullo animo ullum corpus potentius. Potentior autem animus non cogit in aliquid, nisi quod suae potestati subditum est. Nec ullo modo animus potestati alterius animi, nisi suis cupiditatibus subditur. Cogit ergo ille animus non amplius quam quantum eius quem cogit cupiditates sinunt. Dictum est autem cupiditatem non posse animum habere, ut corpus sit. Illud etiam manifestum est ad nullam suae cupiditatis expletionem pervenire, dum amittit omnem cupiditatem: et amittit dum corpus fit. Non igitur potest ab eo cogi ut fiat, qui cogendi ius nisi per subditi cupiditates non habet. Deinde quisquis animus alterum animum habet in potestate, magis eum necesse est velit in potestate

[27] El apetito «natural» del alma hacia su cuerpo, en el que insistirá siempre Agustín, es referencia fundamental a Aristóteles, pero dentro de la creación cristiana. El alma reclamará su cuerpo aun en la gloria.

por su bien, ya sea para esclavizarlo con su malicia. No querrá, pues, convertirlo en un cuerpo [28].

22. En fin, ese ánimo superior, o bien es animal, o bien carece de cuerpo. Si carece de cuerpo, no está en este mundo. Será entonces sumamente bueno, y no puede querer para otro tan torpe degradación. Y si es un animal, el ánimo dominado será también animal o no lo será. Si no lo es, ningún otro ánimo podrá forzarlo, pues poseerá el sumo grado de ser y no tendrá por encima otro ánimo más poderoso. Si es animal, sólo mediante el cuerpo podrá ser forzado al cambio por otro ánimo superior, el cual también estará en un cuerpo. ¿Y quién duda de que es imposible producir mediante el cuerpo un cambio tan radical en un ánimo? Sólo podría realizarse el cambio si el cuerpo fuese más potente que él. En todo caso, sea el que sea el cambio al que un cuerpo puede forzar a un ánimo, el cambio no se realizaría mediante el cuerpo, sino mediante las apetencias del mismo, de las cuales ya hemos hablado bastante. Ahora bien: por consentimiento universal, sólo Dios es mejor que el alma racional. Y Dios mira por el bien del alma, no puede forzarla a convertirse en un cuerpo [29].

habere quam corpus, et ei velit bonitate consulere, vel malitia imperitare. Non ergo volet ut corpus sit.

22. Postremo iste animus cogens aut animal est, aut caret corpore. Sed si caret corpore, in hoc mundo non est. Et si ita est, summe bonus est, nec potest velle alteri tam turpem commutationem. Si autem animal est, aut animal est etiam ille quem cogit, aut non est. Sed si non est, ad nihil cogi ab alio potest. Non enim habet potentiorem qui in summo est. Si autem in corpore est, ab eo rursus qui in corpore est per corpus cogitur, ad quodcumque cogitur. Quis autem dubitet nullo modo per corpus fieri tantam commutationem animo? Fieret enim si esset illo corpus potentius: quamvis quidquid illud est, ad quod per corpus cogitur, prorsus non per corpus, sed per cupiditates suas cogitur, de quibus satis dictum est. Quod autem rationali anima melius est, omnibus consentientibus, Deus est. Qui profecto consulit animae, et ideo non ab eo cogi anima potest, ut convertatur in corpus.

[28] En el pensamiento de Agustín, una degeneración semejante implicaría aniquilamiento y nueva creación. Por eso, ni el ángel ni el demonio pueden convertir el ánimo en cuerpo. El pensamiento de Aristóteles *(De Generatione et corruptione* 319b) queda desorbitado. Y también el de Plotino *(Ennéadas* IV 7,13ss), aunque se apoye en él.

[29] Agustín descubre al fin sus presupuestos cristianos. Según *Retract.* (I 5,3: PL 32,591), Agustín no recordaba el sentido que daba a sus fórmulas y sin duda quiere referirse a sus fuentes. Pero cambia el término *animus,* clásico, por *anima,* más cristiano. El ánimo superior, que no tiene cuerpo, y por ende no es «animal», ha de ser ya Dios, un Dios creador *(De Ordine* I 11,32: PL 32,993). Así, aunque no redactó el tercer libro de los *Soliloquios,* este librito sirve de introducción al *De Quantitate animae.*

La potencia del ánimo no disminuye por el sueño o por otra afección semejante

XIV 23. Si el ánimo no puede padecer tal degradación, ni espontáneamente ni por violencia ajena, ¿cómo podría padecerlo? Con frecuencia nos domina el sueño contra nuestra voluntad. ¿No podría el ánimo, por una debilidad semejante, convertirse en un cuerpo? Pero ¿acaso el ánimo se debilita en el sueño, cuando nuestros miembros se relajan? El ánimo deja simplemente de sentir lo sensible, ya que, sea la que sea la causa del sueño, procede del cuerpo y se realiza en el cuerpo: enerva y obstruye los sentidos corporales y por esa modificación del cuerpo cede el alma con gusto. La modificación repara al cuerpo de su fatiga y corresponde a la naturaleza, pero no quita al ánimo capacidad de sentir o de atender. Se le presentan las imágenes de las cosas sensibles con tal viveza de expresión y de semejanza, que de momento no pueden distinguirse de las cosas reales que representan; y si el ánimo entiende algo, tan verdadero es eso para el dormido como para el despierto. Si, por ejemplo, durante el sueño cree estar disputando, y siguiendo un razonamiento verdadero descubre algo, al despertar esas razones permanecen inalterables, y eso aunque todo lo demás sea falso, por ejemplo, el lugar, la misma discusión, la persona con quien discutía, los mismos términos con que se discutía, que pertenecen al sonido, y otras circunstancias semejantes. Los despiertos sienten también y son agitados por esas mismas cosas mediante los sentidos, pero las cosas pasan y en ningún aspecto logran la eterna presencia de las razones verdaderas. De donde se desprende que con una modificación tal como la que se produce en el sueño puede disminuir para el alma el uso del mismo cuerpo, pero no la potencia propia.

XIV 23. Si igitur nec propria voluntate, nec alio cogente id animus patitur; unde id pati potest? An quia invitos nos plerumque opprimit somnus, metuendum est ne quo tali defectu animus convertatur in corpus? Quasi vero quoniam somno membra nostra marcescunt, idcirco animus fiat ulla ex parte debilior. Sensibilia tantum non sentit, quia quidquid illud est quod somnum facit, e corpore est atque in corpore operatur. Corporeos enim sensus sopit et claudit quodammodo, ita sane ut tali commutationi corporis cedat anima cum voluptate; quia secundum naturam est talis commutatio quae reficit corpus a laboribus: non tamen haec adimit animo vel sentiendi vim vel intellegendi. Nam et imagines sensibilium praesto habet, tanta expressione similitudinis, ut eo ipso tempore discerni nequeant ab his rebus quarum imagines sunt; et si quid intellegit, aeque dormienti ac vigilanti verum est. Nam verbi gratia si per somnium disputare sibi visus fuerit, verasque rationes secutus in disputando didicerit aliquid; etiam expergefacto eaedem in **[1033]** commutabiles manent, quamvis falsa reperiantur caetera, veluti locus ubi disputatio, et persona cum qua disputatio fuisse visa erat, et verba ipsa, quod ad sonum attinet, quibus disputari videbatur, et alia huiuscemodi; quae etiam cum ipsis sensibus sentiuntur agunturque a vigilantibus, praetereunt tamen, nec ulla ex parte sempiternam praesentiam verarum rationum assequuntur. Ex quo colligitur, tali commutatione corporis, qualis somnus est, usum eiusdem corporis animae, non vim propriam, posse minui.

Insiste en el mismo tema

XV 24. El alma no se une localmente al cuerpo, aunque éste ocupe lugar. Por eso, el alma es afectada antes que el cuerpo por aquellas supremas y eternas razones, que permanecen inalterables y no ocupan lugar alguno [30]. Y no sólo es afectada antes, sino también con mayor intensidad: antes, porque las razones están más cercanas, y más intensamente, por la misma razón y porque el ánimo es superior al cuerpo. Esa proximidad no es espacial, pero sí natural. Según el orden natural, el Ser Supremo da la forma al cuerpo por medio del alma, y por esa forma el cuerpo es lo que es. Por ende, el cuerpo subsiste por el alma: en tanto es en cuanto es animado, ya universalmente como el mundo, ya particularmente como los animales dentro del mundo [31]. Es lógico que si el alma se convierte en cuerpo, tendría que ser mediante el alma, pues de otro modo sería imposible. Pero tampoco eso ocurre. En efecto, mientras el alma se mantenga en su ser de alma,

XV 24. Postremo si quamvis locum occupanti corpori anima tamen non localiter iungitur, summis illis aeternisque rationibus, quae incommutabiliter manent, nec utique loco continentur, prior afficitur anima quam corpus; nec prior tantum, sed etiam magis. Tanto enim prior, quanto propinquior; et eadem causa tanto etiam magis, quanto etiam corpore melior. Nec ista propinquitas loco, sed naturae ordine dicta sit. Hoc autem ordine intellegitur a summa essentia speciem corpori per animam tribui, qua est in quantumcumque est. Per animam ergo corpus subsistit, et eo ipso est quo animatur, sive universaliter, ut mundus; sive particulariter, ut unumquodque animal intra mundum. Quapropter consequens erat ut anima per animam corpus fieret, nec omnino aliter posset. Quod quia non fit, manente quippe anima in eo quo anima est,

[30] Se supone, pues, la pirámide platónica, pero la interpretación es creacionista. Véase nota complementaria n.7: *La teoría estoica y epicúrea de los cuerpos,* p.682.

[31] En *Retract.* I 5,3: PL 32,591, confiesa Agustín que algunas de esas afirmaciones son temerarias, ya que podrían interpretarse dentro de un naturalismo helénico. Véase nota complementaria n.8: *La Dialéctica,* p.682.

el cuerpo subsiste por ella, pues le da y no le quita la forma. Pero entonces no puede el alma convertirse en cuerpo: si no da al cuerpo la forma que recibe del Sumo Bien, no se forma en absoluto o el cuerpo recibe la forma inmediatamente, como el alma. Pero el cuerpo es un cuerpo, y si recibiese la forma inmediatamente, sería lo mismo que el alma. Por esa diferencia, el alma es mejor que el cuerpo, porque es más próxima, y la proximidad sería la misma si no hubiese mediación del alma para el cuerpo. No vemos que haya nada entre la Suma Vida (que es la Sabiduría y Verdad inmutables) y ese último peldaño de la vivificación (que es el cuerpo) sino el alma vivificante. Si, pues, el alma da al cuerpo la forma, para que sea el cuerpo que es, no le quita la forma al dársela. Se la quitaría si convirtiese un alma en un cuerpo. Luego el alma no se convierte en cuerpo por sí misma; mediante ella, recibe su ser el cuerpo, pero ella permanece alma; ni tampoco es degradada por otra alma, ya que el cuerpo recibe del alma el ser al recibir la forma. Si el alma se convirtiese en cuerpo, sería perdiendo su forma [32].

EL ALMA RACIONAL NO PUEDE CONVERTIRSE EN IRRACIONAL. ESTÁ EN TODO EL CUERPO Y EN CADA PARTE DE ÉL

XVI 25. Esto puede aplicarse también a la vida irracional, pues tampoco puede convertirse en ella el alma racional.

corpus per illam subsistit, dantem speciem, non adimentem; commutari in corpus anima non potest. Si enim non tradit speciem quam sumit a summo bono, non per illam fit corpus: et si non per illam fit, aut non fit omnino, aut tam propinque speciem sumit quam anima: sed et fit corpus, et si tam propinque sumeret speciem, id esset quod anima: nam hoc interest, eoque anima melior, quo sumit propinquius. Tam propinque autem etiam corpus sumeret, si non per animam sumeret. Etenim nullo interposito tam propinque utique sumeret. Nec invenitur aliquid quod sit inter summam vitam, quae sapientia et veritas est incommutabilis, et id quod ultimum vivificatur, id est corpus, nisi vivificans anima. Quod si tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est, non utique speciem tradendo adimit. Adimit autem in corpus animam transmutando. Non igitur anima sive per seipsam corpus fit, quia non nisi anima manente corpus per eam fit; sive per aliam, quia non nisi traditione speciei fit corpus per animam, et ademptione speciei anima in corpus converteretur, si converteretur.

XVI 25. Hoc et de irrationali anima vel vita, quod nec in eam rationalis anima convertitur, dici potest. Et ipsa enim nisi inferiore

[32] Se distingue entre alma y forma. El alma da al cuerpo la forma, es decir la «especie» de cuerpo humano, o de tal cuerpo, y en ese sentido se habla de forma, no en el sentido general aristotélico.

También aquélla recibiría la forma inmediatamente para ser lo que es si no estuviese mediatizada por el alma racional, ya que es de orden inferior. Los seres superiores toman la forma, que reciben de la Suprema Hermosura, y la transmiten a los inferiores, según el orden natural. Y al transmitirla no la sustraen. Los seres inferiores en tanto son en cuanto reciben de los superiores la forma por la que son. Así, los seres son más eficaces porque son mejores. Eso es propio de su condición; no son más eficaces por su mole que los de volumen menor: sin volumen alguno de magnitud local, por su misma forma, son tanto más eficaces cuanto son mejores. Por razón del orden, el alma es mejor y más eficaz que el cuerpo: si el cuerpo subsiste por ella, como hemos dicho, ella no puede en modo alguno convertirse en cuerpo. Ningún cuerpo se organiza sino recibiendo la forma por medio del alma. Por eso, para que un alma se convirtiera en cuerpo, tendría que perder su forma, no recibirla; pero eso no puede ocurrir, a no ser que el alma ocupase espacio y se uniera al cuerpo espacialmente. Si así fuese, quizá un volumen mayor y mejor formado pudiera convertirla a su forma inferior, como un aire fuerte puede transformar un pequeño fuego. Pero eso no se da. En efecto, un volumen ocupa lugar y no está todo en cada parte, sino en el conjunto. Una parte ocupa un lugar y otra otro lugar diferente. En cambio, el alma no sólo está en todo el volumen de su cuerpo, sino que está entera en cada partícula del mismo. Toda entera siente un dolor en una determinada parte del cuerpo y no en todo el cuerpo: si nos produce dolor algo en un pie,

ordine rationali subiceretur, aeque sumeret speciem et talis esset. Tradunt ergo speciem a summa pulchritudine acceptam potentiora infirmioribus naturali ordine. Et utique cum tradunt, non adimunt. Eoque sunt quae infirmiora sunt, in quantum sunt, quod species eis, qua sint a potentioribus traditur: quae quidem potentiora etiam meliora sunt. Quod his naturis datum est, quae non mole maiore plus possunt minoribus molibus, sed sine tumore ullo localis magnitudinis eadem specie potentiora sunt qua meliora. In quo genere est anima corpore melior et potentior. Quapropter cum per illam, ut dictum est, corpus subsistat, ipsa in corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit, nisi accipiendo per animam speciem. At anima ut corpus fieret, non accipiendo speciem, sed amittendo, fieri posset: et propterea fieri non potest; nisi forte loco anima continetur, et localiter corpori iungitur. Nam si ita est, potest eam fortasse maior moles, quanquam speciosiorem, in suam deteriorem vertere speciem, ut aer maior ignem minorem. Sed non est ita. Moles quippe omnis quae occupat locum, non est in singulis suis partibus tota, sed in omnibus. Quare alia pars eius alibi est, et alibi alia. Anima vero non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur

lo examina el ojo, lo publica la lengua, lo retira la mano. Eso no ocurriría si el alma no sintiera en el pie, cumpliendo su función en cada parte. Y no sentiría lo que ocurre si estuviese ausente. No se trata de creer a un mensajero que le cuenta lo que ha sucedido sin que ella lo haya sentido. ¿Diríamos que la pasión sufrida corre a lo largo de la extensión, despertando la consciencia de otras partes del alma, que ocupan otro lugar? No: en realidad, toda el alma siente lo ocurrido en la partícula del pie y sólo lo siente allí donde se produce. Toda ella está, pues, presente en cada parte al mismo tiempo, pues toda ella siente al mismo tiempo en cada parte. Y no está allí toda ella, a la manera que la blancura u otras cualidades semejantes, que se dan en cada parte del cuerpo. Porque en este caso, el cuerpo padece la modificación de la blancura en una parte, pero puede no darse la blancura en otra parte distinta. Vemos, pues, que la blancura se diferencia según los sectores o extensiones, que están distantes entre sí. Que esto no ocurre en el alma lo demuestra esa sensación, de la que hemos hablado.

lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia passio quae fit non per continuationem molis currit, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima quod in particula fit pedis, et ibi tantum sentit ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. Nec tamen hoc modo adest tota, ut candor vel alia huiusmodi qualitas in unaquaque parte corporis tota est. Nam quod in alia parte corpus patitur candoris immutatione, potest ad candorem qui est in alia parte non pertinere. Quapropter secundum partes molis a se distantes, et ipse a se distare convincitur. Non autem ita esse in anima per sensum de quo dictum est, probatur.

LA MUSICA

Versión, introducción y notas de

ALFONSO ORTEGA

DE MUSICA LIBRI VI

PL 32

INTRODUCCION

El diálogo *De Música,* de San Agustín, pertenece a la primera serie de escritos didácticos y filosóficos redactados, o al menos iniciados, *en los días tranquilos* de Casicíaco *(Confesiones* IX 4,7-12), la casa de campo en medio del bello paisaje lombardo cercano a Milán. La invitación a este amable y reconfortante retiro, hecha por su dueño y buen amigo, Verecundo, hubo de esperar a que terminaran las clases de Retórica y Poética en la Escuela de Milán, que San Agustín tenía ya decidido abandonar sin provocar ruidosos comentarios y protestas. Coincidiendo con la próxima vendimia, las vacaciones escolares, que, a semejanza de la vacación de tribunales, decretada por los edictos de Teodosio y Valentiniano II, comenzaban probablemente el 22 de agosto para concluir el 15 de octubre, favorecían esta discreta y silenciosa renuncia del profesor Agustín a su brillante magisterio. Su conversión a la fe cristiana era ya para él incompatible con la permanencia en Milán, por más que su exceso de trabajo durante el curso académico pasado, causa en parte de sus dolores de pecho y estómago, unidos a un lamentable estado de voz, fuesen razonable y legítimo pretexto para hacer valer su renuncia, o por lo menos una *baja por enfermedad,* ante unos padres de familia que, por amor a la educación de sus hijos, no estaban dispuestos a aceptar la ausencia definitiva del maestro.

Lleno de gozo pasó San Agustín aquellos veinte días aproximadamente anteriores a sus vacaciones estivales *(Conf.* IX 2,2-4). Quizá el mismo 23 de agosto de aquel año 386 estaba ya en Casicíaco con su madre, su hermano Navigio, su hijo Adeodato, sus primos Lastidiano y Rústico, su amigo Alipio y sus discípulos Licencio y Trigecio. Y en esta magnífica compañía, durante los meses de preparación al bautismo, nacieron como fruto de la meditación y del diálogo, bajo el método socrático y la liberación platónica de su espíritu, los manuales científicos que él llamó *disciplinarum libros (Retract.* I 6). En ellos deseaba el profesor de Retórica continuar de alguna manera un magisterio, que no podía ser ya el de la palabra viva en las aulas, ofreciendo una perspectiva de todas las artes liberales (gramática, dialéctica, retórica, música, geometría, astronomía y filosofía), que no se reducía al marco puramente objetivo de los conocimientos técnicos. La lectura de obras

platónicas, más exactamente neoplatónicas, asegura él mismo en las *Confesiones,* le había descubierto con plena seguridad la verdad del Dios espiritual y de su palabra eterna, la bondad de todos los seres, la carencia de ser del Mal y la magnificencia de la creación contemplada en una visión universal. En estos diálogos, en parte recogidos después taquigráficamente, el implacable buscador de la verdad comienza a adentrarse en la región del espíritu, del que va a ser uno de los más grandes maestros de la Humanidad. En su escrito *Contra Academicos* logra el conocimiento de que la duda y el escepticismo radical resultan absurdos. Pero como esto no es suficiente, exige conocimientos positivos. El diálogo *De beata vita* muestra, en consecuencia, que sólo la posesión de Dios puede dar la verdadera felicidad. Mas falta todavía el seguro conocimiento de Dios, que trata de clarificar en su diálogo *De ordine:* la mirada a la totalidad del Universo descubre su ininterrumpida armonía, aunque el problema del mal se resista a una tranquilizadora respuesta. En los *Soliloquia* se fortalece él con la primera verdad metafísica, la inmortalidad del alma, *el único conocimiento,* junto con el de Dios, que le interesa, y nada más. Su inmaterialidad le será alcanzable poco después en el escrito sobre *La dimensión del alma,* que escribirá de seguidas en Roma, donde también sus tres libros sobre *El libre albedrío* culminan en la más importante demostración de Dios.

Todos estos primeros escritos construyen una doctrina racional y mística sobre Dios y el alma. Sus singulares y penetrantes argumentos —el más famoso de ellos, su anticipación del cartesiano *cogito ergo sum*— revelan a un pensador intuicionista, capaz de dirigir el impulso de toda ciencia a una meta trascendente, que da precisamente sentido al diálogo *De Musica* en la atmósfera intelectual de Casicíaco. Agustín no obliga, por medio de un pensar general, abstracto, conceptualizante, como hacen Aristóteles y la Escolástica tomista, a adquirir conocimiento partiendo de las impresiones sensibles, sino que lo encuentra en la luz misma de la Verdad, que con su rostro ilumina el espíritu. En este contexto se comprende que un manual como el *De Musica,* que quiere transmitir conocimientos técnicos sobre el ritmo, el metro y el verso, en sus cinco primeros libros, eminentemente técnicos, se cierre con un libro VI que constituye el pensamiento fundamental de esta época agustiniana, tal como se percibe en las *Confesiones* referidas a ese decisivo momento de su vida. Aunque el mismo autor nos recuerde haberlo revisado durante su episcopado en

Hipona, es evidente que el argumento central de este libro último, en apariencia tan diverso a los otros cinco, tiene como núcleo las palabras de San Pablo a los Romanos 1,20, que constituyen asimismo el nervio de las *Confesiones:* «El ser invisible de Dios, a partir de las obras de su creación, puede ser visto en el espíritu, es decir, su eterno poder y divinidad». Si nuestros ojos —aclara San Agustín— inquieren e investigan cielos y tierra junto a todas las demás criaturas, desde el sol y las estrellas hasta el gusano de la tierra, nos da respuesta la Belleza que por todo lugar se manifiesta. Esta consiste, a su vez, en forma, número y medida, que en configuraciones temporal y espacialmente cambiantes se revelan sin duda de una manera imperfecta. Pero en su verdad encuentra la Belleza el alma escrutadora, si logra entrar dentro de su propia y honda interioridad. Aquí resplandece una verdad tras otra, las verdades éticas junto con las verdades lógicas y estéticas. Y estas verdades son al mismo tiempo valores escalonados y orientados hacia aquel que es la suma Verdad, el Valor sumo y el sumo Ser en Uno, Dios (*Conf.* VII 13,19-16,22).

Este ascenso al conocimiento de Dios y de su presencia en el mundo, el mismo que encontramos en Plotino, constituye el pensamiento central, absolutamente imprescindible en el diálogo *De Musica* como coronación de todo el saber técnico contenido en los cinco libros primeros. La revisión agustiniana, hecha posteriormente en Africa, no podía introducir como nueva esta argumentación sobre las realidades espirituales, y en último término sobre Dios, porque este impulso estaba ya definitivamente marcado por el diálogo *De ordine,* que impregna simultáneamente todo cuanto por este tiempo brota del espíritu de San Agustín. Así lo testimonia en la carta escrita hacia el 405 a su amigo y obispo Memorio, al calificar el libro VI como *fruto de los otros libros* (*Carta* 101). Con ellos tomaba distancia San Agustín frente a otros manuales interesados tan sólo en el objeto material de la métrica latina. La Poética de San Agustín tiene como sustancia la elevación del espíritu hacia la Belleza trascendente. Sin esta orientación carece de sentido la ciencia. Y a esto quiere apuntar su autor en las palabras introductorias al libro VI con una crítica a los estudios de las artes liberales, en los que sólo se atendía el objeto material de la ciencia (*Retract.* I 11). El hecho de que este libro fuese el más conocido y leído de todos se debe precisamente a su vibrante pulso filosófico, capaz de abrir al hombre, a través de los ritmos sensibles, el horizonte del Dios creador de todas

las armonías. En este mismo sentido había defendido antes Varrón el conocimiento de la realidad espiritual a través de la corpórea.

Los materiales sobre música, reunidos en Casicíaco, recibieron definitiva redacción en Africa, en el otoño de 388, para ser publicados al año siguiente. Poca o ninguna revisión era precisa en la primera redacción de los cinco libros primeros. Pero debe recordarse que el término técnico *Musica* designaba en la Antigüedad el ámbito de las tres artes del movimiento: la palabra, el canto y la danza. Aunque San Agustín se refiere más de una vez a la danza y al canto, la obra llegada a nosotros sólo tiene presente la palabra poética en su configuración de metros y versos. Probablemente otros seis libros sobre la melodía y el canto, en el primitivo proyecto de San Agustín, como él mismo cuenta a su amigo Memorio, nos habrían ofrecido unos conocimientos preciosos que, en la Historia de la Música antigua, han quedado definitivamente perdidos. Sin duda, las vivencias del canto introducido por vez primera en la iglesia de Milán por San Ambrosio, que San Agustín menciona en sus *Confesiones* (IX 7,15-16), alentaron esta última intención del antiguo profesor de Retórica. Pero «una vez que el peso de los asuntos de la Iglesia se ha echado sobre mis espaldas, escaparon de mis manos todas esas dulzuras» *(Carta* 101).

La palabra vertida en el ritmo, en el movimiento ordenado, como breve y luminosamente lo definió Aristoxeno, discípulo de Aristóteles y creador de la ciencia musical, es el tema principal del tratado *De Musica* bajo la perspectiva de su organización en pies métricos, fundamento de la poesía griega y latina, y de toda la sistemática estructura de sus versos. La decisiva influencia del platonismo y, sobre todo, la original y genial visión de un mundo anclado en la Belleza, como algo constitutivo del mundo, tan propia de San Agustín, convierten este tratado sobre métrica, en su último libro, en una auténtica filosofía acerca del ritmo universal en el que, para los ojos limpios, palpita el destello de la presencia divina.

Disposición de la obra

Entre los seis libros *De Musica* destaca, por su extensión, el VI, ya que su temática desborda el estricto objeto escolar y didáctico por su orientación filosófica. Supera materialmente por dos veces a los libros II, III y V, casi en la mitad al I y en un tercio al IV. Una casi equilibrada correspondencia se percibe entre los libros I y IV, y II y V, siendo el III el más breve de todos. Esta diferencia de volúmenes, atendida la específica dificultad de cada uno de sus temas, es muy del gusto organizador de San Agustín en sus obras, formando aquí un juego numérico de correspondencia entre el uno y cuatro dos veces cruzado (2:5,1:4). quedando en el centro el tercero, el más breve, entre el primero y el último de la doble correspondencia. La estructuración de materiales y su ordenación en una totalidad es un fundamento primordial del escritor antiguo educado en las escuelas de retórica. Esta disposición se percibe más inmediatamente en cada libro.

Libro I

Sin previa ambientación de diálogo y de dialogantes, la conversación se inicia con la pregunta sobre la definición de *pie,* fundamento material del ritmo en la poesía griega y latina, para llegar a determinar por qué ciencia se adquiere su conocimiento exacto. Esto conduce a la definición de música en el capítulo II. La viveza del diálogo es más vibrante, por el cúmulo de preguntas y respuestas más breves, en los seis primeros capítulos, mientras en los siete siguientes, hasta el final —prescindiendo del 12, por su recuperación del diálogo intenso—, el fluido de la conversación asciende en más largos períodos, suministrando las tesis doctrinales. Es clara la función del capítulo 7, que establece una clara división entre las dos partes del libro I. Se trata de abordar un tema mayor, la distinción de la música auténtica frente a la música vulgar, tema de influencia platónica, cuyo interés se afirma en las últimas palabras del capítulo 6.

La música como arte de regular el movimiento requiere el principio básico de lo *conveniente,* de lo que naturalmente corresponde a la cosa. Se trata de la antigua doctrina griega sobre el *prépon,* que los tratadistas latinos, comenzando por Cicerón, tradujeron por *decorum, quod decet,* y que San Agustín expresa más frecuentemente por *congruenter, conveniens, respondens* y por sus antítesis *incongruens, incongruenter* (cap.3). Pero la música es una ciencia noble, fruto de la razón, que no debe confundirse con la pura imitación y virtuosidad de los histriones. Es una ciencia verdaderamente liberal (4,6-6,12). El carácter introductorio de estos seis capítulos primeros exige, por su planteamiento, el estudio del ritmo, del movimiento como germen del arte y de la melodía. El primer tema

se inicia en el capítulo 7, cuya relevancia queda patente al tocarse el tema del ritmo, cuya natural continuación habría sido el estudio de la melodía, que San Agustín no llevó a cabo en otra serie de libros exigibles.

Toda la tradición pitagórica sobre el *número* como fundamento del movimiento y de la armonía adquiere aquí un tratamiento minucioso, llenando toda la segunda parte del libro. El *número* es generador del orden y de la armonía de todo movimiento, que puede desarrollarse por proporciones de igualdad o desigualdad (cap.7,13; 10,17). Pero el orden exige límite en el número. Esto se hace manifiesto en la *decena,* que regula el movimiento de los números (cap.11,18-19), y cuyo origen pone de relieve el maestro destacando la tradicional doctrina sobre la perfección del número impar (3) y del par (4) como medida de la comparación y de la proporción (cap.12,20-26). Clarificada la ordenación de los números, puede tenerse ya un conocimiento racional y científico de la medición del movimiento, en la cual nuestros sentidos son capaces de percibir y experimentar el ritmo. Y aunque estos sentidos tengan limitaciones perceptivas, en esta capacidad radical pueden atisbarse los vestigios que de la armonía superior están impresos en nuestro espíritu (cap.13,27-28) y aclarar en nosotros el estudio de la música, aquí barruntada como verdadera filosofía en el sentido platónico descubierto en el diálogo *Fedón.* Este pensamiento, sólo esbozado en este final del libro I, es la semilla magníficamente crecida y florecida en el libro VI, apuntando a su exigencia y pleno desarrollo temático. En este leve arco, aquí germinando, comenzamos a descubrir la unidad de toda la obra.

Libro II

Claramente se distinguen en este libro 14 capítulos, con dos partes bien definidas. La primera trata de los pies métricos, la segunda de sus diversas combinaciones posibles. El capítulo 8 es a un mismo tiempo culminación y resumen de la primera parte (cap.1-7) —con su catálogo de pies métricos— y anuncio implícito de las combinaciones inmediatamente tratadas en la segunda (cap.8-14). A modo de interna censura temática, no sin estrecha relación con la importancia de los números respecto al pie, aparece el problema del verso en cuanto tal (cap.7,14), cuya estructura debe basarse en una ordenación racional, no en la mera tradición de poetas ni en la autoridad, entre los que se cita sintomáticamente al padre de la lírica griega, Arquíloco, a la genial creadora de una estrofa popularísima en Roma, gracias a Horacio, a la poetisa Safo y al poeta alejandrino Asclepíades, que tanto influyó también en el mismo Horacio. Precisamente este inciso, en el centro del libro II, es el gran tema que llena todo el volumen de los libros III y IV, los que contienen la mayor y más concreta doctrina de la obra. En estas profundas relaciones se hace patente, una vez más, la preocupación por la unidad, clave del arte europeo, tan brillante siempre en la obra agustiniana.

Las nociones pitagóricas sobre los números, expuestas en el libro I, son inmediatamente aplicadas a los pies métricos desde el punto de vista de la duración de las sílabas, cualidad material del verso griego y latino, a diferencia del acento, generador de la poesía moderna. Tanto la sílaba breve como la larga encierran la idea del número, que hace posible su unión en un pie métrico. Así puede ponerse en marcha el verso. Pero el pie no puede extenderse sino bajo la exigencia de una *moderata progressio,* de un crecimiento con medida, cuyo límite está en el número de cuatro sílabas (cap.1,1-4,5; 5,6), con una especial consideración de los pies compuestos de cuatro sílabas largas (6,9-13). Tras el incidental e importante capítulo 7, la segunda parte presenta el estudio detenido sobre las reglas racionales para combinar los pies métricos. El principio de la *igualdad dentro de la variedad* (9,16) aclara a otro principio fundamental, el de la homogeneidad rítmica, que excluye al pie anfíbraco (breve, larga, breve) de poder formar verso propio (10,17). Para explicar el caso singular del anfíbraco hay que recurrir al estudio del *arsis* y *tesis* (18), concluyendo en la exclusión del anfíbraco (19), que no permite una escansión armónica y regular por su división desproporcionada de uno a tres. Con todo, aunque los pies tengan valores temporales diferentes, es legítima su combinación dentro de un mismo verso. Es el objeto, con múltiples ejemplos didácticos, de los capítulos 11,20 a 14,26, de nuevo con la excepción del anfíbraco (13,25). Dos largas horas de diálogo, al menos, bien están pidiendo un cierto respiro, sugiere el maestro, repitiendo, en este final (cf. 12,22), los cuatro versos que dice haber improvisado, compuestos de jónicos menores en los dos primeros con intercalación del diyambo en el tercero y cuarto. Con esta nota circunstancial, única en toda la obra (cf. fin del libro IV), se cierra el libro II.

Libro III

Tres conceptos fundamentales, en la consideración musical de la palabra, y su distinción específica constituyen los dos primeros capítulos de este libro (cap.1-2,4), que son al mismo tiempo introductorios del tema desarrollado en los siguientes libros: el *ritmo,* el *metro* y el *verso.* Después de un breve estudio del ritmo, tema menos complejo en su disposición didáctica (cap.3) a partir del pie más corto, el pirriquio —resorte progresivo tantas veces presente en toda la obra—, se muestra el procedimiento para distribuir los ritmos a través de su escansión rítmica (3,6), para enseñar de seguidas cómo prevalece el nombre de un ritmo concreto, aun combinado con otros ritmos (4,7-8). Primer ejemplo se ofrece en el yambo, con que comenzó la lírica en Europa (4,9). La combinación admitida por otros ritmos entre sí (4,10-5,13) concluye en la nítida distinción entre sustitución de unos ritmos por otros y la mera suma y añadidura de pies (6,14), cuya continuación al infinito resultaría absurda. Con ello se fija la base para entrar en el estudio del *metro,* acotando su definición más precisa respecto al ritmo. Si el ritmo es una ensambladura de pies, sin límite determinado, el metro se constituye en la unión de pies con una extensión fija. Este capítulo 7, con el que comienza la segunda parte, se construye a modo de fuga, engarzándose al libro III y anunciando un concepto importantísimo en la teoría métrica: la consideración del *silencio* musical como elemento estructurante del verso, cuyo amplio desarrollo ocupa gran parte de la exposición en el libro IV. Sin duda, son estos libros los más estrechamente conectados, al par que son centro material de toda la obra.

De nuevo arranca el estudio del *metro* en general a partir del metro más corto, el de dos pies —dímetro coriámbico cataléctico—, en el que se explica minuciosamente cómo se descubre el silencio musical (8,16-19), y sobre la base de este elemento musical se señalan con precisión los límites exigibles del metro y del verso. Un metro no puede ocupar más de 32 tiempos o duraciones de sílabas breves, un verso no puede abarcar más de ocho pies. Así, el número *cuatro,* regulador de la perfección rítmica, fija al metro y al verso su progresión armónica (9,20).

Libro IV

Con sus 16 capítulos, es el libro más denso de toda la obra en importancia material respecto al metro, si prescindi-

mos del libro VI, con sus características antes indicadas. En este libro IV recurre al mayor número de citas de poetas clásicos, de Virgilio y Horacio sobre todo, los poetas preferidos de San Agustín. Sobresale por su vivo poder didáctico, con una gran eficacia para impregnar la mente del discípulo, porque no se reduce a una mera acumulación de datos sobre métrica. Con ello, aun teniendo por fuente común a Varrón, a semejanza de otros metrólogos como Terenciano Mauro (s.II d.C.), según se ha señalado tantas veces (cf. GUY FINAERT-F. J. THONNARD, *7 Dialogues Philosophiques* [Desclée, 1947] p.13), los análisis racionales y la constante búsqueda de una fundamentación filosófica de toda la teoría métrica distingue la obra de San Agustín frente a todos los tratadistas anteriores y contemporáneos, cuyos testimonios nos han llegado a través de los gramáticos (cf. KEIL, *Grammatici Latini* I-VI).

Como continuación del anterior libro aparece la discusión sobre el valor de la última sílaba de todo metro, con indiferente valor en su duración, larga o breve, fenómeno que se explica por el tiempo de silencio que hace de la sílaba breve una sílaba larga. Este alargamiento, por el silencio musical, podría crear confusión en el ritmo, como en el metro pirriquio (tres breves más un silencio), que llegaría a confundirse con un anapesto (dos breves más una larga). Esta confusión se evita por medio de la debida *escansión,* por la perfecta localización del arsis y tesis, que la métrica latina hace coincidir con la elevación y descenso de la voz (cap.1-2,2). San Agustín insiste con frecuencia en la necesidad de una medida regular y perfecta, que percibe el oído bien educado, para notar también cómo la ley del silencio musical, aplicado a la sílaba breve, permite descubrir que la larga, al final del metro, exige volver de nuevo al principio del metro o del verso sin intercalación de silencios.

En este momento se pasa revista a todos los metros, comenzando por el pirriquio, como se hizo en libros anteriores. Los ejemplos aducidos por el maestro, que el discípulo oye con encanto sumo, se enriquecen de pensamientos morales, llenos de concisión, empezando por sentencias de un *pie y medio,* con múltiples variaciones, hasta completar ocho pies completos (cap.3,4). El mismo procedimiento se aplica a los metros yámbicos (4,5), trocaicos (5,6), espondaicos (7,7), hasta llegar al tríbraco (tres sílabas breves). Se trata de unos ejercicios prácticos en los que interesa más la forma material que los pensamientos en ellos contenidos, aumentando la extensión de la

frase para mostrar la variedad en el número de metros, como son las 21 formas del tríbraco (7,8). Sigue la consideración del metro dactílico con la combinación del anapesto (8,9), con el estudio inmediato de los pies con cinco tiempos, propios de la prosa rítmica, cuyo análisis cae fuera de los ámbitos de esta métrica sobre el verso (9,10). La predominante intervención docente del maestro da su fruto ya en esta parte central, puesto que el discípulo expone por sí mismo (tras una previa aclaración sobre los metros de cinco tiempos) las diversas combinaciones posibles después de un pie completo (*facillimum quod requiris,* 10,11). A esta segura respuesta observa el maestro que, aunque yambo y troqueo sean de igual género rítmico doble (breve larga, larga breve), no puede seguir el uno al otro, como tampoco puede hacerse con el espondeo y el antipasto (11,12). Como culminación de este éxito docente, el discípulo puede enumerar el largo catálogo de los 571 metros posibles (12,14-15), que con la leve corrección del maestro se reduce al número exacto de 568, ya que deben restarse tres metros (la combinación de yambo con epítrico II (breve-larga, larga, breve, dos largas).

A partir de dos dímetros yámbicos catalécticos, atribuidos a Petronio, o anacreónticos, como interpreta Mario Victorino siguiendo a Terenciano Mauro, con su otra posible medida de jónicos menores (Keil, *Gram. Lat.* VI 153), según consideró Varrón esta combinación métrica, el maestro enseña con detallada holgura el modo de intercalar silencios musicales. Este estudio del silencio, aplicado a los diversos metros en sus principios y terminaciones, comprende una larga exposición en la que se muestra la posibilidad de verificar dos modos distintos de escansión en un mismo metro. Con la distinción de silencios musicales obligatorios y facultativos se cierra esta parte, sin duda la más interesante del libro (13,16-15,29). El capítulo 16 y último enseña el modo de combinar pies en los metros y de unir éstos, cuyo análisis racional se hace relevante en los metros fijos, parcialmente variables o variables por completo, aunque la razón rechaza ciertas combinaciones (32-34, yambo después de dicoreo y epítrito II, espondeo después de antipasto o del diyambo y el dicoreo seguidos, yambo al final de metro después del antipasto). Si se tiene presente que los diversos metros pueden organizarse en *períodos,* hay que observar cómo no todos ellos pueden contar con silencios (34-36). Así aparece el posible número de metros hasta el infinito (*tantus existit ut nomen eius fortasse non suppetat,* 37). Con una advertencia eminentemente práctica, se avisa de la necesidad de un buen maesro que lo enseñe y de un oyente de excelente oído. Pedagogía y naturaleza. Pero ya es momento de descansar un poco, se dice, como última palabra, a la que el discípulo asiente gustoso, formando así este final una réplica composicional al primer binario de los libros I y II.

Libro V

Es obvio que, en una obra didáctica como la presente, algunos conceptos recurren con insistencia, añadiendo matices que se han reservado como elemento estructural y unitario, igual que ocurre con el tema dentro de una sinfonía. De modo parecido al libro III, también el V se abre recordando la distinción entre ritmo, metro y verso (cap.1,1). Pero el tema principal es el verso en sí y sus diversas formas posibles, cuya característica esencial se establece en la cesura. Por ésta queda el verso distribuido en dos partes armoniosas, aproximadamente iguales, gracias al principio de la simetría, fundamental en el arte clásico (2,2). Pero no se trata de una igualdad absoluta, matemática, porque ella crearía confusión en la sucesión de versos. Las partes deben distinguirse con claridad, cosa que no se obtendría en una simetría rigurosa (3,3). Un ejemplo de esta característica ofrece el maestro en su comentario del primer verso de la *Eneida* con la distinción de dos hemistiquios, uno de cinco medios pies y otro de siete medios pies. Estas dos partes se distinguen de tal manera que no son convertibles. De esta organización irreversible de los dos miembros deduce San Agustín la etimología de *verso,* ofreciendo una explicación por la llamada figura de la *antifrase.* El *verso (vuelta)* se llama así porque no puede volver, invertir sus miembros. Con ello abandona San Agustín la explicación generalmente aceptada de la palabra *verso,* de la que él mismo da cuenta en *De ordine* 2,40, y cuya etimología se basaba en la necesidad de volver de un límite fijo de pies, marcado por la razón, a un mismo punto de partida con iguales proporciones de ritmo y pie (3,4).

El verso tiene en su final una característica básica consistente en la brevedad del tiempo de la última sílaba. Tras diversos análisis de este principio se llega a la conclusión, sorprendente para el discípulo (*novitate conturbor,* 5,9), de que no se puede sostener la tradicional escansión del hexámetro a base de dáctilos y espondeos. Es necesario ver en el verso heroico ritmos anapésticos y trocaicos. Aunque esta escansión choque contra la otra *pervulgatissima,* se apoya en la autoridad

de teóricos antiguos y de la razón, que vale más que todo hombre (*omni homine melior,* 5,10). Este mismo procedimiento se aplica al senario yámbico, que debe escandirse, por la brevedad de la final, como ritmo trocaico. La excepción del verso asclepiadeo, con el ejemplo de Horacio (*Carm.* 1,1), se explica, igual que en otros versos, porque en él no es posible la inversión de sus miembros (6,11-12).

Después de establecer y explicar estos principios para la consideración y distinción del verso, la segunda parte del libro (cap.7ss) ofrece los criterios para reducir a la simetría antes aclarada la desigualdad de los hemistiquios, contando con unos cálculos de gusto pitagórico que muestran la manera de formar todos los versos posibles, al unir dos miembros, a su vez equivalentes y desiguales, en el marco exigido de 32 tiempos (7,13-15). Si se tiene presente el caso especial del verso heroico-hexámetro y del senario yámbico (8,16), quedan excluidas las combinaciones de 6 más 7, y aceptadas las de 8 y 7, y 9 y 7 pies (9,17-19). Consideración especial merece el senario y el verso heroico, los de suma belleza rítmica con preferencia a todos los otros versos, aunque no se haya guardado su pureza ni entre griegos ni latinos (10,20-11,24). En este momento resulta oportuno explicar al alumno, sobre la base de un análisis matemático, de qué manera el senario realiza su simetría a pesar de la desigualdad (12,25-26). A modo de recapitulación aparece el concepto de *período,* en el que se unen versos o metros diferentes, constituyendo como una estrofa, con dos ejemplos de Horacio (*Epodos* 15,1-2, *Carm.* 4,7). Mucho habría importado el examen detallado del concepto de período rítmico. Pero el maestro termina aquí el diálogo, para anunciar el futuro estudio del ritmo *incorpóreo,* objeto especial del último libro VI (13,27-28).

Libro VI

La única vez que San Agustín se refiere en sus *Retractaciones* a su diálogo *De Musica,* lo hace mirando al libro VI: «Este libro muestra cómo a partir de los números corpóreos, y aun de los espirituales, pero todavía mutables, se llega a los números inmutables, que pertenecen a la verdad inmutable, de modo que, por medio de ellos, las perfecciones invisibles de Dios se revelan a nosotros y se imprimen en las cosas creadas» (I cap.6). La falta de alusión a los otros libros podría explicarse porque no los tuviera a mano o bien por la importancia misma que este último libro tenía para su filosofía sobre la

armonía del mundo, destello de la Armonía Suprema. Pero aquellos cinco libros primeros eran presupuesto necesario del último. La armonía de la palabra, basada en los números, mostraba ya ese camino de ascensión a Dios. El principio fundamental de la filosofía pitagórica —el número, esencia de todas las cosas— es el eje de todo este libro. Este pensamiento cosmológico se desarrolla ahora en el libro VI en una aplicación antropológica, al alma humana, bajo cuya perspectiva se organiza en dos partes todo el material aducido.

Ya hemos señalado antes el carácter conclusivo del libro, en su función global, dentro de toda la obra. La distribución de materiales es de rigurosa simetría: ocho capítulos para cada parte, precedidos de uno general, introductorio. En la primera parte el alma ocupa el primer rango, al descubrirse en ella las armonías corporales, por la sensación, sonido, palabra, que permiten una progresiva ascensión sobre los sentidos hacia la armonía originaria, hacia Dios, fuente de toda armonía y de los números eternos. Toda su original reinterpretación de las fuentes neoplatónicas resplandece en esta primera parte de modo exquisito, ofreciendo San Agustín su propia teoría sobre el conocimiento sensible, tan importante para su teología general y especialmente para su doctrina trinitaria. La segunda parte pone de manifiesto cómo la armonía eterna, que regula las leyes irreversibles de los números, tiene su consistencia en Dios. El papel conductor hacia Dios de las armonías racionales y de las leyes eternas, comunicado por Dios al alma (12,34), así como el de las armonías inferiores (13,37), lleva a poner de manifiesto las disarmonías que pueden apartar de Dios (13,40), para concluir en una reflexión sobre las cuatro virtudes cardinales y su modo de existencia, como armonías en la presencia de Dios, en la otra vida. Pocas son las alusiones, aunque esenciales, a la materia objetiva de los cinco primeros libros. Entre los versos citables, sólo se recuerda el primer verso de un himno vespertino de San Ambrosio, no sólo *por la armonía de su sonido a los oídos,* sino *más aún por la verdad que anuncia (Deus creator omnium),* dos veces citado en la segunda parte, una al comienzo (9,23) y otra en el último capítulo (17,57).

El denso y complejo contenido del libro reduce el diálogo con el discípulo a unas intervenciones de éste mucho menos relevantes, casi mecánicas respuestas de asentimiento, sin objeciones dinamizadoras de la conversación. Por supuesto que toda la obra carece del pulso vital detallista, anecdótico, rico

de colorido del diálogo platónico, claramente explicable por el ámbito social entre una época y otra. San Agustín no quiso decirnos quién fue el discípulo dialogante, si es que realmente lo hubo y no se trata de un recurso o artificio con cierto valor pedagógico. Desde luego es San Agustín el gran continuador del diálogo literario en la historia de la literatura griega y latina. Entre los dos alumnos, que con él compartieron los *serenos días* de Casicíaco —Licencio y Trigecio—, sólo el primero, al suplicarle en una carta escrita en hexámetros el envío de la obra *De Musica (libros quibus in te lenta recumbit/ Musica tradideris) (Carta* 26), pudo ser en buen hora el joven que ciertamente no pasó nominalmente a la historia de este diálogo, aunque así lo indiquen muchos códices antiguos. Y en verdad que fue un joven entusiasta de la poesía griega y latina, amante de la filosofía y de la música, tan apasionado en sus ardores intelectuales *(Contra Academicos* II 10) que el maestro debe reprenderle y aun recordarle la obligación ineludible de comer y beber (o.c., III 7).

El lenguaje de toda la obra lleva impreso el sello único del más genial de los Padres de la Iglesia latina. La enorme cultura y conocimiento de escritores, poetas y filósofos antiguos, vertidos armónicamente en la más elegante y artística prosa ciceroniana, en la riquísima dialéctica platónica, en la potente sencillez bíblica, no pueden ocultar un estilo personal, lleno de originalidad inconfundible. Bastan unas pocas páginas de esta obra para percibir que aquí habla sólo Agustín. En este diálogo alterna la pregnancia clásica, en muchos momentos casi de Tácito, con el ascendente surtidor del largo período, que formula, analiza, abre horizonte, para encalmarse en una inclinación que devuelve el pensamiento a su inicial impulso. El mismo tema aquí tratado es una perenne llamada a profesar, sin renuncia, la cultura humana dentro de una Iglesia católica *(Madre óptima,* como él la llama en VI, 59), que casi en dos milenios de Historia, por medio de San Agustín y otros incontables intelectuales, no dejó de ser en momento alguno *Madre y Maestra.*

BIBLIOGRAFIA

Texto

Ed. Migne: PL 32,1081-1194.

Traducciones

Alemana: PERL C. J. (Estrasburgo 1937, Paderborn 1940, Schnönigh 1962).
Francesa: THÉNARD-CITOLEUX (Bar-le-Duc 1864) t.3 p.397-490.
GUY FINAERT-F. J. THONNARD-ÉT. GILSON, en BA t.7 (París 1955).
Inglesa: FCh 2,169; R. CATESEY (Taliaferro 1948).
Italiana: G. MARZI (Sansoni, Florencia 1969).
D. GENTILI, en NBA 3-2, 379-707.
Polaca: SAPF 4, Danuta Turkowska 1954.

Estudios

ALMERIO, F., *Il De musica de Sant'Agostino* (Turín 1929).
CAPUA, F. DI, *It ritmo prosaico in S. Agostino,* en *Miscellanea Agostiniana,* vol.2 Studi Agostiniani (Roma 1930) 606-764.
CORBIN, S., *Musique spéculative et Cantus pratique. Le rôle de saint Augustin dans la transmission des sciences musicales,* en *Cahiers de civilisation médiévale* (1962) 1,1-12.
DAVENSON, H., *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin* (Neuchâtel 1942).
HURÉ, J., *Saint Augustin musicien* (París 1924).
MOUTSOPOULOS, E., *La musique dans l'oeuvre de Platon* (París 1959).
OSANA, J., *Musica perennis:* «Ciencia y Fe» 10 (1954) 49-71.
PLEBE, A., *Estetica musicale,* en *La musica: Enciclopiedia storica* (Turín 1966) 2.339-363.
REY ALTUNA, L., *San Agustín y la música:* «Augustinus» 5 (1960) 191-206.
STEFANI, G., *L'estetica musicale in S. Agostino* (Roma 1969).
TUESTA, V., *Eficacia del número según San Agustín:* «Estudio Agustiniano» 3 (1969) 81-107.

TESTIMONIO DEL MISMO AGUSTÍN EN EL LIBRO DE LAS «REVISIONES» I, 11

LA MUSICA
(Seis libros)

1. Después, como he recordado antes *(Revisiones* 1,6)[1], escribí los seis libros sobre *La Música.* De ellos, el sexto precisamente se ha hecho famoso sobre todo, porque se trata en él asunto digno de ser conocido: cómo de los números corporales y espirituales, pero mudables, se llega a los números inmutables, que están ya en la misma verdad inmutable, y de este modo las cosas invisibles de Dios se hacen inteligibles por las cosas que han sido hechas visibles. Quienes no lo pueden contemplar, y, sin embargo, viven de la fe de Cristo, después de esta vida llegan a contemplarlas más cierta y felizmente. En cambio, quienes pueden, si les falta la fe en Cristo, que es el Mediador único de Dios y los hombres, perecen con toda su sabiduría.

2. Lo que dije en este libro: *Los cuerpos son tanto me-*

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (I, 10; PL I, 11)

[CSEL 36,52-56] *(PL 32,600-602)*

DE MVSICA LIBRI SEX

1. Deinde, ut supra commemoraui, sex libros de musica scripsi. Quorum ipse sextus maxime innotuit, quoniam res in eo cognitione digna uersatur, quomodo a corporalibus et spiritalibus, sed mutabilibus numeris perueniatur ad in*(601)*mutabiles numeros, qui iam in ipsa sunt inmutabili ueritate, *ac sic inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur* (Rom 1,20). Quod qui non possunt et tamen *ex fide* Christi *uiuunt* (ibid., 1,17), ad illa certius atque felicius conspicienda post hanc uitam ueniunt; qui autem possunt, si desit eis fides Christi, qui *unus mediator est dei et hominum* (1 Tim 2,5), cum tota sapientia sua pereunt.

2. In hoc libro illud, quod dixi: *corpora enim tanto meliora,*

[1] «Por el mismo tiempo en que estuve en Milán, para recibir el bautismo, comencé a escribir también los libros de *Las Disciplinas...* pero sólo pude terminar el libro de *Gramática,* que después he perdido de mi escritorio; también escribí seis libros sobre *La Música,* en cuanto se refiere a la parte que se llama *Ritmo.* Pero los mismos seis libros los escribí ya bautizado, y una vez vuelto de Italia a Africa. En realidad solamente había comenzado esta disciplina cuando estaba en Milán» *(Revisiones* 1,6).

jores cuanto son más copiosos en tales números. El alma, en cambio, se hace mejor al despojarse de aquellos que recibe a través del cuerpo, cuando se aparta de los sentidos carnales y se reforma gracias a las armonías divinas de la Sabiduría (lib.VI cap.4 n.7) no ha de tomarse como si no existiesen armonías futuras corporales en los cuerpos incorruptibles y espirituales; cuando han de ser mucho más hermosos y decentes. O que el alma no los ha de sentir, cuando llegue a ser óptima, del modo que aquí, careciendo de ellos, se hace mejor. De hecho, aquí tiene necesidad de apartarse de los sentidos carnales para captar las cosas inteligibles, porque está enferma, y es menos idónea para manifestar a la vez a los dos su intención; y en estas cosas corporales hay que evitar ahora el halago engañoso, mientras el alma puede ser arrastrada al deleite torpe. En cambio, entonces será tan firme y perfecta que las armonías corporales no la apartan de la contemplación de la Sabiduría, y así las siente de modo que no es seducida por ellas, ni se hace mejor por carecer de ellas, sino que es de tal modo buena y recta que ni pueden desconocerla ni poseerla.

3. También lo que dije: *Ahora bien, esta salud será muy firme y segurísima en el momento en que este cuerpo, en su tiempo y orden determinado, haya sido restituido a su antiguo estado de firmeza* (lib.VI cap.5 n.13), no se tome como si los cuerpos, después de la resurrección, no vayan a ser mejores que lo fueron los de los primeros hombres en el paraíso, puesto que aquéllos ya no tienen que ser alimentados con alimentos corpo-

quanto numerosiora talibus numeris; anima uero istis, quae per corpus accipit, carendo fit melior, cum sese auertit a carnalibus sensibus et diuinis sapientiae numeris reformatur (VI 4,7), non sic accipiendum est, quasi non sint futuri numeri corporales in corpo**[53]**ribus incorruptibilibus et spiritalibus, cum speciosiora et decentiora futura sint, aut anima eos sensura non sit, quando erit optima, quemadmodum hic eis carendo fit melior. Hic enim opus habet auertere se a carnalibus sensibus ad intellegibilia capienda, quia infirma est et minus idonea utrisque simul adhibere intentionem suam, et in his corporalibus nunc inlecebra cauenda est, quamdiu anima inlici ad delectationem turpem potest. Tunc autem firma erit atque perfecta, ut numeris corporalibus non auertatur a contemplatione sapientiae et ita sentiat eos, ut non inliciatur ab eis nec eis carendo fiat melior, sed ita sit bona et recta, ut nec latere possint eam nec occupare.

3. Item quod dixi: *haec autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima, cum pristinae stabilitati certo suo tempore atque ordine hoc corpus fuerit restitutum* (VI 5,13), non ita dictum putetur, quasi non sint futura post resurrectionem corpora meliora, quam primorum hominum in paradiso fuerunt, cum illa iam non sint alenda corporalibus

rales, con los que se alimentaban éstos, sino que el antiguo estado de firmeza hay que entenderlo en cuanto que aquellos cuerpos no padecerán ninguna enfermedad, como tampoco podrán padecer éstos antes del pecado.

4. En otro lugar: *Mucho más trabajoso es el amor de este mundo. Porque lo que el alma busca en él, a saber: la estabilidad y la eternidad, no las encuentra; ya que su baja belleza culmina en el cambiante paso de las cosas, y lo que en tal belleza es trasunto de estabilidad, le viene transferido de Dios a través del alma. Razón de ello es que esta belleza, expuesta solamente al cambio del tiempo, es de más rango que aquella otra que cambia en el tiempo y lugares* (lib.VI cap.14 n.44). La razón evidente defiende estas palabras, si pueden tomarse de modo que la baja belleza no se entienda sino en los cuerpos de los hombres y de todos los animales que viven con el sentido del cuerpo. Realmente esto es en aquella belleza trasunto de la estabilidad, porque los mismos cuerpos permanecen en su trabazón orgánica, en cuanto permanecen. Pero esto les viene transferido a ellos por Dios a través del alma. En verdad que el alma sujeta la misma trabazón orgánica para que no se disuelva ni disipe, como vemos que sucede en los cuerpos de los animales cuando el alma muere. Pero si la baja belleza se entiende en todos los cuerpos, esta opinión obliga a creer también en el mismo mundo como un animal para que también le venga transferido a él por Dios supremo a través del alma lo que en él es trasunto de estabilidad (cf. *La Ciudad de Dios*

alimentis, quibus alebantur ista; sed pristina stabilitas hactenus accipienda est, quatenus aegritudinem ita nullam **[54]** corpora illa patientur, sicut nec ista pati possent ante peccatum.

4. Alio loco: *laboriosior est*, inquam, *huius mundi amor. Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non inuenit, quoniam rerum transitu conpletur infima pulchritudo et, quod in illo imitatur constantiam, a summo deo per animam traicitur, quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis quam ea, quae et tempore et locis* (VI 14,44). Haec uerba si eo modo accipi possint, ut non intellegatur infima pulchritudo nisi in corporibus hominum omniumque animalium, cum quibus sensu corporis uiuimus, ratio manifesta defendit. Hoc quippe in ea pulchritudine imitatur constantiam, quod in conpage sua manent eadem corpora, in quantum manent, id autem a summo deo in ea per animam traicitur. Anima quippe ipsam conpagem tenet, ne dissoluatur et diffluat, quod uidemus in corporibus animalium anima discedente contingere. Si autem **[55]** ipsa pulchritudo in omnibus corporibus intellegatur, cogit ista sententia etiam ipsum mundum animal credere, ut etiam in ipsum, quod in illo imitatur constantiam, a *(602)* summo deo per animam traiciatur. Sed animal

7,23). Pero, como quiere Platón, y no pocos filósofos, que este mundo es un animal, ni lo he podido averiguar ciertamente con la razón ni he conocido que pueda persuadirlo la autoridad de las divinas Escrituras. En consecuencia, ya he advertido en el libro *La inmortalidad del alma (Revisiones* 1.5.3) que es temerario lo que he dicho, como puede entenderse. No porque confirmo que esto es falso, sino porque no comprendo que sea verdad que el mundo es un animal. No tengo la menor duda en afirmar que este mundo no es Dios para nadie, tenga alma o no la tenga. Porque, si tiene alma, el que la ha hecho, él es nuestro Dios; y si no la tiene, no puede ser dios de nada, mucho menos nuestro. Sin embargo, se puede creer correctísimamente, aunque el mundo no sea un animal, que tenga una cualidad espiritual y vital, que sirve a Dios en los santos ángeles para embellecer y administrar el mundo, aunque ellos no la comprendan. Con el nombre de santos ángeles quisiera designar ahora a toda criatura espiritual santa dispuesta por Dios para su ministerio secreto y oculto. La Escritura Santa no suele significar bajo el nombre de almas a los espíritus angélicos. Así, pues, en aquello que dije al final de este libro: *las armonías racionales e intelectuales de las almas bienaventuradas y santas que, sin la mediación de ninguna otra naturaleza, recogen la ley misma de Dios, sin la cual no cae la hoja del árbol y para quien están contados nuestros cabellos, transmitiendo esa ley hasta los ámbitos terrenos e infernales* (lib.VI cap.17 n.58), en

esse istum mundum, sicut Plato sensit aliique philosophi plurimi, nec ratione certa indagare potui nec diuinarum scripturarum auctoritate persuaderi posse cognoui. Unde, tale aliquid a me dictum quod accipi possit etiam in libro de inmortalitate animae (15,24), temere dictum notaui (I 5,3), non quia hoc falsum esse confirmo, sed quia nec uerum esse conprehendo, quod sit animal mundus. Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito, deum nobis non esse istum mundum, siue anima eius ulla siue nulla sit, quia si ulla est, ille, qui eam fecit, *est deus noster;* si autem nulla est, nullorum deus potest esse iste, quanto minus noster. Esse tamen spiritalem uitalemque uirtutem, etiamsi non sit animal mundus, quae uirtus in angelis sanctis ad decorandum atque administrandum mundum deo seruit, et a quibus non intellegitur rectissime **[56]** creditur. Angelorum autem sanctorum nomine omnem sanctam creaturam spiritalem in dei secreto atque occulto ministerio constitutam nunc appellauerim. Sed spiritus angelicos sancta scriptura nomine animarum significare non solet. Proinde in eo, quod circa finem libri huius dixi: *rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum legem ipsam dei, sine qua folium de arbore non cadit et cui nostri capilli numerati sunt, nulla interposita natura excipientes usque ad terrena et inferna iura transmittunt* (VI 17,58), non uideo, quemad-

realidad no veo cómo pueda demostrarse que la palabra *almas* esté puesta según las Escrituras Santas, puesto que aquí no he querido que se entienda sino a los ángeles santos, y no recuerdo haber leído en lugar alguno de las divinas palabras que tengan almas. Este libro comienza así: *Satis diu paene...*

modum uocabulum animarum secundum scripturas sanctas forsitan possit ostendi, quandoquidem hic non nisi angelos sanctos intellegi uolui, quos habere animas numquam me legisse in diuinis eloquiis canonicis recolo.

5. Hic liber sic incipit: *Satis diu paene.*

LA MUSICA

LIBRO I

El arte de la Música

PRIMERA PARTE

LA MUSICA ES UN ARTE LIBERAL

EL RITMO DE LOS SONIDOS ES, CON RAZÓN, PARTE DE LA MÚSICA

I 1. *M(Maestro).*—El vocablo *modus,* ¿qué pie es?
D(Discípulo).—Un pirriquio.
M.—¿De cuántos tiempos consta?
D.—De dos.
M.—*Bonus,* ¿qué pie es?
D.—El mismo también que *modus.*
M.—Por tanto, *modus* es lo mismo que *bonus.*
D.—No.
M.—¿Por qué, pues, es el mismo?

DE MUSICA

Libri sex

LIBER I

[PL 32,1081]

I 1. *Magister.—Modus* qui pes est?
Discipulus.—Pyrrhichius.
M.—Quot temporum est?
D.—Duum.
[1082] *M.—Bonus,* qui pes est?
D.—Idem qui et *modus.*
M.—Hoc est ergo *modus,* quod *bonus.*
D.—Non.
M.—Cur ergo idem?

D.—Porque lo es en el sonido; en el sentido es algo diferente.

M.—Luego admites que hay el mismo sonido cuando pronunciamos *modus* y *bonus.*

D.—En el sonido de las letras veo que suenan de distinto modo, pero en lo demás son iguales.

M.—¿Cómo? Cuando pronunciamos el verbo *pone* y el adverbio *pone,* ¿además de que en el sentido es diferente, en nada te parece diferenciarse el sonido? [1]

D.—Se diferencia de todo en todo.

M.—¿De dónde la diferencia, cuando uno y otro consta tanto de los mismos tiempos como de las mismas letras?

D.—Consiste la diferencia en que tienen el acento en diversos lugares.

M.—¿A qué ciencia, por último, pertenece hacer esas distinciones?

D.—Costumbre tengo de oírlas a los gramáticos, y en su escuela las aprendí; pero ignoro si es cosa exclusiva de esta misma ciencia o si está tomado de otra.

M.—Después veremos esto. Ahora voy a preguntar lo siguiente: si hago dos percusiones de tambor o de cuerda, tan ligera y velozmente como cuando pronunciamos *modus* y *bonus,* ¿también conocerías que hay en ellos los mismos tiempos o no? [2]

D.—Quia idem in sono, in significatione aliud.

M.—Concedis ergo eumdem sonum esse cum dicimus **[1083]** *modus* et *bonus.*

D.—Litterarum sono ista video discrepare, cetera autem paria esse.

M.—Quid? Cum enuntiamus *pone* verbum et *pone* adverbium; praeter id quod significatio diversa est, nihil tibi videtur sonus distare?

D.—Distat omnino.

M.—Unde distat, cum et iisdem temporibus utrumque, et iisdem litteris constet?

D.—Eo distat quod in diversis locis habent acumen.

M.—Cuius tandem artis est ista dignoscere?

D.—A grammaticis haec audire soleo, et ibi ea didici; sed utrum hoc eiusdem artis sit proprium, an aliunde usurpatum, nescio.

M.—Post ista videbimus: nunc illud quaero, utrum si tympanum vel chordam bis percuterem tam raptim et velociter quam cum enuntiamus *modus,* aut *bonus;* agnosceres et ibi eadem tempora esse, an non.

[1] Los gramáticos insistían en señalar esta diferencia de pronunciación en palabras de igual sonido, como en el caso de *pone* (coloca) y *pone* (detrás) adverbio. No sabemos hasta qué punto fue ésta una regla generalmente aceptada.

[2] También por medio de instrumentos musicales se podía distinguir en sus pulsaciones la duración de las sílabas. San Agustín menciona el tímpano o *tambor* y la *cuerda* de la cítara o la lira, en vez de acudir al término usual de gramáticos, *crusmata,* para designar la música instrumental. En ello sigue la práctica de Cicerón, que rehúye adoptar palabras griegas, trasliteradas, no traducidas.

D.—Lo conocería.

M.—Por tanto, lo llamarías pie «pirriquio».

D.—Lo llamaría.

M.—¿De quién sino del gramático aprendiste el nombre de este pie?

D.—Por supuesto.

M.—Luego de todos los sonidos de este género deberá emitir juicios el gramático. ¿O acaso aprendiste por ti mismo esas pulsaciones, mientras del gramático oíste el nombre que deberías darle?

D.—Así es.

M.—¿Y has osado transferir el nombre, que te enseñó la gramática, a una materia que confiesas no pertenece a la gramática?

D.—Veo que el nombre atribuido a ese pie no es por otra cosa que a causa de la medida de los tiempos. Si me fuere posible conocerla en cualquier materia, ¿por qué no voy a osar aplicarle aquel nombre? Pero aunque deben darse denominaciones diferentes, tratándose de sonidos de la misma medida, mas que no son materia de gramáticos, ¿qué me importa preocuparme de los nombres, cuando la cosa está patente?

M.—Ni yo lo quiero. Pero, sin embargo, cuando ves innumerables clases de sonidos, en los que se pueden notar medidas fijas, clases que reconocemos no deben atribuirse a la gramática, ¿no piensas que hay alguna otra ciencia que comprenda

D.—Agnoscerem.

M.—Vocares ergo pedem pyrrhichium.

D.—Vocarem.

M.—Nomen huius pedis a quo, nisi a grammatico, didicisti?

D.—Fateor.

M.—Ergo de omnibus huiusmodi sonis grammaticus iudicabit; an per teipsum istos pulsus didicisti, sed nomen quod imponeres, a grammatico audieras?

D.—Ita est.

M.—Et ausus es nomen quod te grammatica docuit transferre ad eam rem, quam non pertinere ad grammaticam confiteris?

D.—Video non ob aliud pedi nomen impositum, quam propter temporum dimensionem; quam ubicumque cognovero, eo transferre illud vocabulum cur non audeo? Sed etsi alia vocabula sunt imponenda, cum eiusdem dimensionis soni sunt, sed ad grammaticos tamen non pertinent; quid mihi est de nominibus laborare, cum res aperta sit?

M.—Nec ego id volo: sed tamen cum videas innumerabilia genera sonorum, in quibus certae dimensiones observari possunt, quae genera fatemur grammaticae disciplinae non esse tribuenda; nonne censes esse

lo que hay en las palabras de esta clase conforme al ritmo y a la norma del arte?

D.—Probable me parece.

M.—¿Qué nombre estimas propio de ella? Pues opino no te es algo nuevo que a las Musas se suele atribuir una cierta omnipotencia en el canto [3]. Es ésta, si no me engaño, la que recibe el nombre de ***Música***.

D.—También yo pienso que es ella.

Definición de Música

II 2. *M.*—Pero ya está bien de preocuparnos del nombre en absoluto. Investiguemos ahora, si te parece, con la mayor exactitud que podamos, la esencia y naturaleza de esta ciencia, como quiera sea.

D.—Investiguemos, sí. Pues cualquiera cosa que ello sea, mucho deseo conocerlo del todo.

M.—Define, pues, la Música.

D.—No me atrevo.

M.—¿Puedes al menos juzgar mi definición?

D.—Intentaré, si la dices.

M.—Música es la ciencia de modular bien. ¿No te parece? [4]

aliam aliquam disciplinam, quae quidquid in huiusmodi sit vocibus numerosum artificiosumque contineat?

D.—Probabile mihi videtur.

M.—Quod eius esse nomen existimas? Nam opinor non tibi novum esse omnipotentiam quamdam canendi Musis solere concedi. Haec est, nisi fallor, illa quae Musica nominatur.

D.—Et ego hanc esse existimo.

II 2. *M.*—Sed iam placet nobis de nomine minime laborare: modo inquiramus, si videtur, quam diligentissime possumus, omnem huius *quaecumque est disciplinae vim atque rationem*.

D.—Inquiramus sane: nam hoc totum quidquid est, multum nosse desidero.

M.—Defini ergo musicam.

D.—Non audeo.

M.—Potes saltem definitionem meam probare?

D.—Experibor, si dixeris.

M.—*Musica est scientia bene modulandi.* An tibi non videtur?

[3] El nombre de las Musas, diosas inspiradoras de las artes en la mitología griega y romana, no deja de ser un artificio literario, aunque San Agustín mostró sus escrúpulos por haber usado esta terminología, que revisa en *Retractationes,* 13,2). Ya antes había insistido sobre lo mismo en *De doctrina christiana,* II 27.

[4] Esta definición de Música remonta a Varrón, de quien San Agustín depende mucho en toda esta obra. Pero, en último término, es una concepción conocida ya entre los tratadistas griegos. Varrón (116-27 a.C.), el más universal y erudito de los escritores latinos, fue, con su obra *De lingua latina,* el creador de la ciencia del lenguaje en Roma, ejerciendo una enorme influencia en todos los gramáticos posteriores. San Agustín, aun sin citarlo, lo tiene constantemente presente.

D.—Me parecería, quizá, si me fuese evidente qué es la modulación en sí.

M.—¿Será posible que este verbo, denominado *modular,* jamás lo hayas oído, o en algún otro tema, si no es en lo que atañe al canto y la danza?

D.—Así es, por cierto. Pero como veo que modular se deriva de *modus* (medida), puesto que en toda obra bien hecha se debe guardar la medida, y también muchas composiciones en el canto y la danza, aunque nos deleiten, son muy vulgares, quiero oír con la mayor amplitud qué es exactamente la modulación en sí, en qué palabra, casi única, se contiene la definición de tan importante ciencia. Pues no se trata de aprender aquí algo parecido a lo que conocen cantores e histriones cualesquiera [5].

M.—No te haga vacilar lo que antes dijiste, que en toda obra bien hecha, aun fuera de la música, hay que guardar la medida, y que, aun siendo así, el vocablo *modulación* se emplea en música; si es que no ignoras acaso que, en sentido propio, es un término del orador.

D.—No lo ignoro. Pero ¿adónde va esto?

M.—Porque también tu esclavo, aunque muy inculto y palurdísimo, si con una sola palabra responde a una pregunta tuya, admites que dice algo.

D.—Lo admito.

M.—¿Luego también él es orador?

D.—No.

D.—Videretur fortasse, si mihi liqueret quid sit ipsa modulatio.

M.—Numquidnam hoc verbum quod modulari dicitur, aut numquam audisti, aut uspiam nisi in eo quod ad cantandum saltandumve pertineret?

D.—Ita est quidem: sed quia video modulari a modo esse dictum, cum in omnibus bene factis modus servandus sit, et multa etiam in canendo ac saltando, quamvis delectent, vilissima sint; volo plenissime accipere quid prorsus sit ipsa modulatio, quo **[1084]** uno pene verbo tantae disciplinae definitio continetur. Non enim tale aliquid hic discendum est, quale quilibet cantores histrionesque noverunt.

M.—Illud superius, quod in omnibus etiam praeter musicam factis modus servandus est, et tamen in musica modulatio dicitur, non te moveat; nisi forte ignoras dictionem oratoris proprie nominari.

D.—Non ignoro: sed quorsum istuc?

M.—Quia et puer tuus quamlibet impolitissimus et rusticissimus, cum vel uno verbo interroganti tibi respondet, fateris eum aliquid dicere?

D.—Fateor.

M.—Ergo et ille orator est?

D.—Non.

[5] La defensa de una Música noble y la repulsa de la música profesionalizada como medio de vida en manos de histriones es un viejo tema en la misma poesía griega. Recuérdese PÍNDARO, *Istmica,* II 11.

M.—Así, pues, «no hizo uso de la palabra» cuando *habló algo,* aunque hacer uso de la palabra, de una *dicción,* admitamos que viene del verbo *decir.*

D.—Lo concedo. Pero también vuelvo a preguntar a dónde va esto.

M.—A que entiendas que la modulación puede pertenecer a sólo la música, aunque la medida de donde se deriva el vocablo pueda hallarse también en otras materias. Lo mismo que el término *dicción* se atribuye, en sentido propio, a los oradores, aunque diga algo todo el que habla, y la expresión *dicción* se derive de *decir.*

D.—Ya entiendo.

Análisis de la definición

3. *M.*—Lo que en seguida dijiste a propósito de que en el canto y en la danza hay muchos elementos vulgares, en los que aceptamos, sí, el nombre de modulación, pero se degrada esa ciencia casi divina, es una observación tuya realmente prudentísima. Así, pues, discutamos primero qué es modular, después qué se entiende por modular bien, ya que no en vano se añadió este matiz a la definición. Por último, tampoco hay que menospreciar que se emplee en este caso el término ciencia, pues en estos tres elementos, si no me engaño, está configurada la definición.

D.—Sea en buena hora.

M.—Non igitur dictione usus est cum aliquid dixerit, quamvis dictionem a dicendo dictam esse fateamur.

D.—Concedo: sed et hoc quo pertineat requiro.

M.—Ad id scilicet ut intellegas modulationem posse ad solam musicam pertinere, quamvis modus unde flexum verbum est possit etiam in aliis rebus esse: quemadmodum dictio proprie tribuitur oratoribus, quamvis dicat aliquid omnis qui loquitur, et a dicendo dictio nominata sit.

D.—Iam intellego.

3. *M.*—Illud ergo quod abs te postea dictum est, multa esse in canendo et saltando vilia, in quibus si modulationis nomen accipimus, pene divina ista disciplina vilescit; cautissime omnino abs te animadversum est. Itaque discutiamus primum quid sit modulari, deinde quid sit bene modulari: non enim frustra est definitioni additum. Postremo etiam quod ibi scientia posita est, non est contemnendum: nam his tribus, nisi fallor, definitio illa perfecta est.

D.—Ita fiat.

Qué es modular

M.—En vista de esto, ya que admitimos que modulación se deriva de *modus* (medida), ¿no te parece obligado nuestro temor a que se sobrepase la medida, o que no se realice plenamente sino en aquellas cosas que son fruto de un movimiento? ¿O, si nada se mueve, podemos echarnos a temblar de que se haga cosa alguna contra la medida? [6]

D.—De ninguna manera.

M.—Por tanto, no incongruentemente se define la modulación como una cierta habilidad de movimiento, o con toda seguridad aquello de lo que resulta que algo se mueve bien. Pues no podemos decir que una cosa se mueve bien si no guarda medida.

D.—No podemos, es verdad. Pero necesario será, por otra parte, reconocer en toda obra bien hecha esa *modulación*. Pues veo que nada se hace bien si no es con buen movimiento.

M.—¿Qué diremos si acaso todo eso se hace por medio de la música, aunque el término modulación esté más trillado para hablar de sus instrumentos, y no sin razón? Pues creo te parece algo diferente que se haga a torno un objeto de madera, de plata o de otro material cualquiera, y otra cosa distinta el mismo movimiento del artista mientras los objetos se están elaborando en el torno.

D.—Estoy de acuerdo en que hay mucha diferencia.

M.—Igitur quoniam fatemur modulationem a modo esse nominatam; numquidnam tibi videtur metuendum ne aut excedatur modus, aut non impleatur nisi in rebus quae motu aliquo fiunt? Aut si nihil moveatur, possumus formidare ne praeter modum aliquid fiat?

D.—Nullo pacto.

M.—Ergo modulatio non incongrue dicitur movendi quaedam peritia, vel certe qua fit ut bene aliquid moveatur. Non enim possumus dicere bene moveri aliquid, si modum non servat.

D.—Non possumus quidem: sed necesse erit rursus istam modulationem in omnibus bene factis intellegere. Nihil quippe nisi bene movendo, bene fieri video.

M.—Quid si forte ista omnia per musicam fiant, quamvis modulationis nomen in cuiuscemodi organis magis tritum sit, nec immerito? Nam credo videri tibi aliud esse tornatum aliquid ligneum vel argenteum vel cuiusce materiae; aliud autem ipsum motum artificis, cum illa tornantur.

D.—Assentior multum differre.

[6] San Agustín extiende el concepto de *modulatio*, en cuanto habilidad en los movimientos artísticos, a las tres artes del movimiento, que los griegos entendieron como *mousiké téchne, poesía, canto y danza*, apartándose de la influencia de Varrón, presente en su *De Ordine* 2,39.

M.—Por tanto, ¿acaso ese movimiento se pretende en razón de sí mismo y no a causa del objeto que quiere ser formado en el torno?

D.—Es evidente.

M.—¿Y qué? Si el tornero no moviese sus miembros sino para que se muevan hermosa y convenientemente, ¿qué otra cosa diríamos está haciendo sino danzar?

D.—Así parece.

M.—En consecuencia, ¿cuándo crees que una cosa tiene mayor rango y una especie de dominio? ¿Cuando se busca por sí misma o por causa de otra?

D.—¿Quién niega que cuando se busca por sí misma?

M.—Recuerda ahora lo que antes dijimos sobre la modulación. Porque la habíamos presentado como una habilidad de movimiento, y mira dónde debe tener más asiento este nombre: en aquel movimiento que es, por así decirlo, libre, o sea, que se busca por razón de sí mismo y por sí mismo deleita. ¿O habrá que ponerlo en aquel otro que de algún modo ejerce una función de servicio? Porque en una especie de servicio están todas las cosas que no existen para sí, sino que se aplican a otra diferente.

D.—Es claro que debe ponerse en el que se busca por razón de sí mismo.

M.—Por tanto, es ya razonable que la ciencia de modular sea la ciencia de *mover bien*, de tal manera que el movimiento

M.—Numquidnam ergo ipse motus propter se appetitur et non propter id quod vult esse tornatum?

D.—Manifestum est.

M.—Quid? Si membra non ob aliud moveret nisi ut pulchre ac decore moverentur, eum facere aliud nisi saltare diceremus?

D.—Ita videtur.

M.—Quando ergo censes aliquam rem praestare et quasi dominari? Cum propter seipsam, an cum propter aliud appetitur?

D.—Quis negat cum propter seipsam?

M.—Repete nunc illud superius quod de modulatione diximus: nam ita eam posueramus, quasi quamdam movendi esse peritiam, et vide ubi magis habere sedem debeat hoc nomen: in eo motu qui velut liber est, id est propter se ipse appetitur, et **[1085]** per se ipse delectat; an in eo qui servit quodammodo: nam quasi serviunt omnia quae non sibi sunt, sed ad aliquid aliud referuntur.

D.—In eo scilicet qui propter se appetitur.

M.—Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene

se desee por razón de sí mismo y, por esta causa, por sí mismo deleite.

D.—Es muy razonable.

Por qué se añade «bene» (bien)

III 4. *M.*—¿Por qué, pues, se añade *bene,* cuando la modulación ya en sí misma no puede existir sin el movimiento ordenado?

D.—No sé, e ignoro cómo se me escapó este detalle, porque fijo tenía en mi mente que era necesaria esta pregunta.

M.—Podía no tener lugar en absoluto discusión alguna acerca de esta palabra, de tal manera que suprimiendo el adverbio *bene,* que se añadió, definiésemos ya la música solamente como el arte de modular.

D.—¿Quién, efectivamente, iba a mantener tal discusión, si quieres dar así una explicación completa?

M.—La Música es el arte del movimiento ordenado. Y se puede decir que tiene movimiento ordenado todo aquello que se mueve armoniosamente, guardadas las proporciones de tiempos e intervalos (ya, en efecto, deleita, y por esta razón se puede denominar ya modulación sin inconveniente alguno); pero puede ocurrir, por otra parte, que esa armonía y proporción cause deleite cuando no es necesario. Por ejemplo, si alguien que canta con voz dulcísima y danza con gracia quiere con ello causar diversión, cuando la situación reclama seriedad,

movendi; ita ut motus per se ipse appetatur, atque ob hoc per se ipse delectet.

D.—Probabile sane.

III 4. *M.*—Cur ergo additum est bene; cum iam ipsa modulatio, nisi bene moveatur, esse non possit?

D.—Nescio, et quemadmodum mihi ereptum sit ignoro: nam hoc requirendum animo haeserat.

M.—Poterat omnino nulla de hoc verbo controversia fieri, ut iam musicam, sublato eo quod positum est bene, tantum scientiam modulandi definiremus.

D.—Quis enim ferat, si enodare totum ita velis?

M.—Musica est scientia bene movendi. Sed quia bene moveri iam dici potest, quidquid numerose servatis temporum atque intervallorum dimensionibus movetur (iam enim delectat, et ob hoc modulatio non incongrue iam vocatur); fieri autem potest, ut ista numerositas atque dimensio delectet, quando non opus est. Ut si quis suavissime canens, et pulchre saltans, velit eo ipso lascivire, cum res severitatem desiderat: non bene utique numerosa modulatione utitur; id est ea motione quae iam bona, ex eo quia numerosa est, dici potest, male ille, id est

no emplea bien, por cierto, la modulación armoniosa; es decir, puede afirmarse que tal artista emplea mal, o sea, inconvenientemente, ese movimiento, que es ya bueno por el hecho de que es armonioso. De ahí que una cosa es modular; otra, modular bien. Pues es preciso considerar que la modulación es propia de todo cantor, con tal que no se equivoque en las medidas de las palabras y de los sonidos; pero la buena modulación pertenece a esta disciplina liberal, es decir, a la Música. Y si no te parece bueno aquel movimiento, porque está fuera de propósito, aunque reconozcas que es armonioso según las normas del arte, mantengamos nuestro principio que en todas partes hay que observar, para que no nos atormente el debate por una palabra, cuando la cosa está bastante clara; y nada nos preocupe si la música se define como el arte de modular o el arte de modular bien.

D.—Prefiero, por cierto, dejar a un lado y tener en poco las disputas sobre palabras; sin embargo, no me desagrada esa distinción [7].

Por qué aparece el vocablo «ciencia» en la definición

IV 5. *M.*—Falta que investiguemos por qué ocurre en la definición el vocablo *scientia* (ciencia).

D.—Hagámoslo, pues tengo en mente que lo exige el orden.

M.—Responde, pues. ¿Te parece que el ruiseñor modula bien su voz en la estación primaveral del año? Pues aquel

incongruenter utitur. Unde aliud est modulari, aliud bene modulari. Nam modulatio ad quemvis cantorem, tantum qui non erret in illis dimensionibus vocum ac sonorum; bona vero modulatio ad hanc liberalem disciplinam, id est ad musicam, pertinere arbitranda est. Quod si nec illa bona tibi motio videtur, ex eo quia inepta est, quamvis artificiose numerosam esse fateare; teneamus illud nostrum, quod ubique servandum est, ne certamen verbi, re satis elucente, nos torqueat; nihilque curemus, utrum musica modulandi, an bene modulandi scientia describatur.

D.—Amo quidem rixas verborum praeterire atque contemnere, non tamen mihi displicet ista distinctio.

IV 5. *M.*—Restat ut quaeramus cur sit in definitione scientia.

D.—Ita fiat: nam hoc flagitare ordinem memini.

M.—Responde igitur, utrum tibi videatur bene modulari vocem lusci-

[7] La presencia de la Moral en el arte y la negación del arte por el arte, de clara raíz platónica, se une aquí al concepto técnico de lo *conveniente —decorum—* que Cicerón incorporó al pensamiento romano. Las exigencias del espíritu son defendidas con mayor decisión en toda la obra de San Agustín.

canto suyo es armonioso y dulcísimo, y si no me engaño, conviene a ese tiempo.

D.—Me parece, de todo en todo.

M.—Pero ¿conoce el ruiseñor este arte liberal?

D.—No.

M.—Ves, en consecuencia, que la noción de ciencia es muy necesaria a la definición.

D.—Lo veo, enteramente.

M.—Dime, por tanto, te lo ruego. ¿No te parecen ser semejantes, como es el ruiseñor aquel, cuantos, guiados por cierto instinto, cantan bien, es decir, lo hacen armoniosa y suavemente, aunque no pueden dar respuesta alguna a quien les pregunta sobre los ritmos en sí o sobre los intervalos de los sonidos agudos y graves?

D.—Pienso que se parecen muchísimo.

M.—¿Qué diremos de aquellos que, sin tener esta ciencia, los escuchan gustosamente? Cuando vemos que los elefantes, los osos y algunas otras especies de animales se mueven al ritmo del canto, y que hasta las aves mismas se deleitan en sus propias voces (pues si en ellos no hubiese, además, algún provecho, no harían esto tan intensamente sin placer alguno), ¿no habrá que compararlos a estos animales? [8]

nia verna parte anni: nam et numerosus est et suavissimus ille cantus, et, nisi fallor, tempori congruit.

D.—Videtur omnino.

M.—Numquidnam liberalis huius disciplinae perita est?

D.—Non.

M.—Vides igitur nomen scientiae definitioni pernecessarium.

D.—Video prorsus.

M.—Dic mihi ergo, quaeso te; nonne tales tibi omnes videntur, qualis illa luscinia est, qui sensu quodam ducti bene canunt, hoc est numerose id faciunt ac suaviter, quamvis interrogati de ipsis numeris, vel de intervallis acutarum graviumque vocum, respondere non possint?

D.—Simillimos eos puto.

M.—Quid? Ii qui illos sine ista scientia liben**[1086]**ter audiunt; cum videamus elephantos, ursos, aliaque nonnulla genera bestiarum ad cantus moveri, avesque ipsas delectari suis vocibus (non enim nullo extra proposito commodo tam impense id agerent sine quadam libidine); nonne pecoribus comparandi sunt?

[8] La Música en cuanto ciencia es vista como un conocimiento matemático que, a través de los números, explica las dos partes fundamentales de esta ciencia, el ritmo y la melodía. Como arte de minorías es defendida ya por Aristoxeno, discípulo de Aristóteles, que inspiraría su dirección filosófica. Esta filosofía de la Música interesó de manera especial a San Agustín. La sensibilidad, regida por la razón, adquiere plena nobleza en la especulación neoplatónica, a quien San Agustín es no sólo deudor, sino un profundo reformador en su ingente mediación entre cultura y cristianismo.

D.—Así lo estimo. Pero este reproche apunta a casi todo el género humano.

M.—No es como piensas. Pues los grandes hombres, aunque no entienden de música, o bien se adaptan al pueblo, que no dista mucho de los animales y cuyo número es inmenso, pero lo hacen de una manera muy mesurada y prudente (y ahora no es oportuno hablar de este asunto), o bien después de grandes preocupaciones, para aliviar su espíritu y recobrar fuerzas, se toman así muy moderadamente algún placer. Tomárselo así de vez en cuando es cosa muy honesta; pero dejarse cautivar por él, aunque sea pocas veces, es una torpeza y además algo vergonzoso [9].

¿Es el arte producto de la imitación o de la razón?

6. Pero ¿qué te parece? Los que tocan la flauta o la cítara, e instrumentos de esta clase, ¿pueden ser comparados con el ruiseñor?

D.—No.

M.—Pues ¿en qué se diferencian?

D.—Porque en éstos veo que hay cierto arte; en el ruiseñor, en cambio, sola la naturaleza.

M.—Algo muy verosímil dices. Pero ¿te parece que debe llamarse arte, aunque lo ejecutan en virtud de cierta imitación?

D.—Censeo: sed pene in omne genus humanum tendit haec contumelia.

M.—Non est quod putas. Nam magni viri, etsi musicam nesciunt, aut congruere plebi volunt, quae non multum a pecoribus distat, et cuius ingens est numerus, quod modestissime ac prudentissime faciunt (sed de hoc nunc disserendi locus non est); aut post magnas curas relaxandi ac reparandi animi gratia moderatissime ab iis aliquid voluptatis assumitur. Quam interdum sic capere modestissimum est; ab ea vero capi vel interdum, turpe atque indecorum est.

6. Sed quid tibi videtur? Qui vel tibiis canunt vel cithara, atque huiusmodi instrumentis, numquidnam possunt lusciniae comparari?

D.—Non.

M.—Quid igitur distant?

D.—Quod in istis artem quamdam esse video, in illa vero solam naturam.

M.—Verisimile dicis; sed ars tibi videtur ista esse dicenda, etiamsi quadam imitatione id faciunt?

[9] Para San Agustín es la entrega a la vida de los sentidos signo patente de incultura. De ahí su menosprecio para quienes desconocen las artes liberales, sentimiento típico de los neoplatónicos de su tiempo. No se olvide la distinción que hacía ya Sócrates entre la gente *(polloí)* y el filósofo en el diálogo *Critón*. Ni puede extrañar esta valoración agustiniana en una obra escrita antes de su bautismo. De ahí su exhortación al estudio de esas artes en *De Ordine*, 2,15.

D.—¿Por qué no? Pues veo que la imitación tiene tanta importancia en las artes que, si se la suprime, morirían casi todas ellas. Los maestros, efectivamente, se ofrecen como modelos que imitar, y es esto mismo lo que ellos llaman enseñar.

M.—¿Te parece ser el arte un cierto producto de la razón, y los que se sirven del arte se sirven de la razón, o piensas algo distinto?

D.—Así parece.

M.—Por tanto, quien no se sirve de la razón, no hace uso del arte.

D.—También concedo esto.

M.—¿Y piensas que los animales mudos, los que se llaman también irracionales, pueden hacer uso de la razón?

D.—De ningún modo.

M.—En consecuencia, o tendrás que decir que las picazas, los papagayos y los cuervos son animales racionales, o atrevidamente llamaste arte la imitación. Pues vemos que estas aves cantan y emiten muchos sonidos de una cierta manera parecida a la del hombre, y que no lo hacen sino en virtud de la imitación. A no ser que tú creas otra cosa.

D.—Todavía no acabo de entender claramente cómo has sacado tal conclusión y qué puede valer contra mi respuesta.

M.—Te había preguntado si tú dices que tienen arte los citaristas, flautistas y otros músicos de esta clase, aunque lo que hacen con el canto de sus instrumentos, lo han logrado a

D.—Cur non? Nam video tantum valere in artibus imitationem, ut, ea sublata, omnes pene perimantur. Praebent enim se magistri ad imitandum, et hoc ipsum est quod vocant docere.

M.—Videtur tibi ars ratio esse quaedam, et ii qui arte utuntur, ratione uti: an aliter putas?

D.—Videtur.

M.—Quisquis igitur ratione uti non potest, arte non utitur.

D.—Et hoc concedo.

M.—Censesne muta animalia, quae etiam irrationalia dicuntur, uti posse ratione?

D.—Nullo modo.

M.—Aut igitur picas et psittacos et corvos rationalia esse dicturus es animalia, aut imitationem nomine artis temere vocasti. Videmus enim has aves et multa canere ac sonare quodam humano usu, et nonnisi imitando facere: nisi tu aliter credis.

D.—Quomodo hoc confeceris, et quantum contra responsionem meam valeat, nondum plane intellego.

M.—Quaesiveram ex te, utrum citharistas et tibicines, et huiusmodi aliud genus hominum, artem diceres habere, etiamsi id quod in canendo faciunt imitatione assecuti sunt. Dixisti esse artem, tantumque id valere

fuerza de la imitación. Dijiste que es arte, y afirmaste que esto tiene tanta importancia que, si se suprimiese la imitación, te parecerían estar en peligro casi todas las artes. De lo cual puede ya colegirse que todo el que consigue algo por medio de la imitación está haciendo uso del arte; aunque quizá no todo el que hace uso del arte lo adquiere por imitación. Ahora bien: si toda imitación es arte y todo arte es razón, toda imitación es razón. Por otra parte, el animal irracional no hace uso de la razón. Por tanto, no tiene arte. Pero tiene capacidad de imitación. Luego el arte no es imitación.

D.—Yo dije que muchas artes tienen su fundamento en la imitación; a la imitación en sí no la llamé arte.

M.—Pues las artes que se fundamentan en la imitación, ¿no crees que se fundamentan en la razón?

D. Sin duda alguna pienso que tienen su fundamento en ambas.

M.—En nada me opongo. Pero ¿dónde colocas tú la ciencia: en la razón o en la imitación?

D.—También en una y otra.

M.—Por tanto, concederás ciencia a aquellas aves a las que no quitas la imitación.

D.—No la concederé. Pues dije que la ciencia reside en una y otra, de tal manera que no puede estar en la imitación sola.

M.—¿Pues qué? ¿Te parece que puede estar en sola la razón?

D.—Así me parece.

affirmasti, ut omnes pene tibi artes periclitari viderentur imitatione sublata. Ex quo iam colligi potest, omnem qui imitando assequitur aliquid, arte uti; etiamsi forte non omnis qui arte utitur, imitando eam perceperit. At si omnis imitatio ars est, et ars omnis ratio; omnis imitatio ratio: ratione autem non utitur irrationale animal; non igitur habet artem: habet autem imitationem; non est igitur ars imitatio.

D.—Ego multas artes imitatione constare dixi, non ipsam imitationem artem vocavi.

M.—Quae igitur artes imitatione constant, non eas censes ratione constare?

D.—Immo utroque puto eas constare.

M.—Nihil repugno, sed scientiam in quo ponis; in ratione, an in imitatione?

D.—Et hoc in utroque.

M.—Ergo scientiam illis avibus dabis, quibus imitationem non adimis.

D.—Non dabo: ita enim dixi **[1087]** in utroque esse scientiam, ut in sola imitatione esse non possit.

M.—Quid? In sola ratione videtur tibi esse posse?

D.—Videtur.

M.—Por consiguiente, piensas que una cosa es el arte y otra la ciencia, ya que la ciencia puede también estar en sola la razón, mientras el arte une la imitación a la razón.

D.—No veo que exista tal consecuencia. Pues yo no había dicho «todas las artes», sino «muchas artes» se basan al mismo tiempo en la razón y en la imitación.

M.—¿Cómo? ¿También llamarás ciencia aquella que se basa a la vez en estos dos elementos, o le atribuirás sola la parte de la razón?

D.—¿Qué me impide, en efecto, hablar de ciencia cuando la imitación se une a la razón?

El flautista no tiene ciencia en su espíritu

7. *M.*—Puesto que estamos tratando ahora de quien tañe la cítara y toca la flauta, es decir, de cuestiones musicales, quiero me digas si hay que atribuir al cuerpo, o sea, a una cierta obediencia del cuerpo, lo que esos artistas hacen por medio de la imitación.

D.—Yo pienso que esa obediencia debe atribuirse por igual tanto al espíritu como al cuerpo, aunque con bastante propiedad empleaste esa misma palabra, que has llamado obediencia del cuerpo, porque éste a ningún otro puede obedecer sino al espíritu.

M.—Veo que con muchísima cautela no has querido admitir la imitación para el cuerpo solo. Pero ¿vas a negar que la ciencia pertenece sólo al espíritu?

D.—¿Quién podría negarlo?

M.—Aliud igitur putas esse artem, aliud scientiam. Siquidem scientia et in sola ratione esse potest, ars autem rationi iungit imitationem.

D.—Non video esse consequens. Non enim omnes, sed multas artes dixeram, simul ratione atque imitatione constare.

M.—Quid? Scientiam vocabisne etiam illam, quae his duobus simul constat; an ei solam partem rationis attribues?

D.—Quid enim me prohibet vocare scientiam, cum rationi adiungitur imitatio?

7. *M.*—Quoniam nunc agimus de citharista et tibicine, id est de musicis rebus; volo mihi dicas, utrum corpori tribuendum sit, id est obtemperationi cuidam corporis, si quid isti homines imitatione faciunt.

D.—Ego istam et animo simul et corpori tribuendam puto: quamquam idipsum verbum satis proprie abs te positum est, quod obtemperationem corporis appellasti: non enim obtemperare nisi animo potest.

M.—Video te cautissime imitationem non soli corpori voluisse concedere. Sed numquid scientiam negabis ad solum animum pertinere?

D.—Quis hoc negaverit?

M.—Por consiguiente, de ningún modo permitirías atribuir la ciencia o conocimiento de los instrumentos de cuerda y de flautas a la razón y a la imitación al mismo tiempo. Pues aquella imitación, como has confesado, no existe sin el cuerpo; la ciencia, en cambio, dijiste que pertenecía a solo el espíritu.

D.—Ciertamente, por todo lo que te he admitido, confieso que es ésa la conclusión. Pero ¿qué importa ello a nuestra cuestión? Pues también el flautista tendrá ciencia en su espíritu. Porque cuando a él se agrega la imitación, que admití no poder darse sin el cuerpo, no por ello va a perder lo que tiene abrazado en su espíritu.

M.—No lo perderá, es cierto. Ni yo afirmo que aquellos que manejan estos instrumentos carecen todos de ciencia, pero digo que no todos la tienen. Pero damos vueltas a esa cuestión con este fin: para que entendamos, si podemos, con cuánta razón está puesto el término *ciencia* dentro de la definición de música. Si todos los flautistas, tañedores de lira y otros cualesquiera de estos artistas poseen la música, pienso que nada hay más vil ni más despreciable que esa disciplina [10].

8. Pero atiende con la mayor solicitud posible, para que aparezca lo que ya hace tiempo estamos intentando. Tú, efectivamente, me has concedido ya que la ciencia reside en solo el espíritu.

D.—¿Cómo no lo habré de conceder?

M.—Nullo modo igitur scientiam in sonis nervorum et tibiarum simul et rationi et imitationi tribuere sineris. Illa enim imitatio non est, ut confessus es, sine corpore; scientiam vero solius animi esse dixisti.

D.—Ex iis quidem quae tibi concessi, fateor hoc esse confectum: sed quid ad rem? Habebit enim et tibicen scientiam in animo. Neque enim cum ei accedit imitatio, quam sine corpore dedi esse non posse, adimet illud quod animo amplectitur.

M.—Non adimet quidem: nec ego affirmo eos a quibus organa ista tractantur, omnes carere scientia, sed non habere omnes dico. Istam enim ad hoc volvimus quaestionem, ut intellegamus, si possumus, quam recte sit scientia in illa definitione musicae posita; quam si omnes tibicines et fidicines, et id genus alii quilibet habent, nihil ista disciplina puto esse vilius, nihil abiectius.

8. Sed attende quam diligentissime, ut quod diu iam molimur appareat. Certe enim iam mihi dedisti in solo animo habitare scientiam.

D.—Quidni dederim?

[10] Un buen testimonio sobre la mala fama de músicos histriones de la época agustiniana, pero también un hecho bien conocido desde la era imperial, sobre todo a partir de Tiberio, y que tiene su culminación en Nerón, tras las exquisitas locuras de Calígula. En *De oratoribus,* 29, señala Tácito la pasión popular *—bistrionalis favor—* por estos músicos.

M.—A ver qué dices a esto: ¿A quién atribuyes el sentido del oído: al espíritu o al cuerpo? ¿O acaso a los dos?

D.—A los dos.

M.—Y ¿qué dices de la memoria?

D.—Pienso que debe atribuirse al espíritu. Porque no por el hecho de percibir por medio de los sentidos algo que confiamos a la memoria hay que pensar por esta razón que la memoria reside en el cuerpo.

M.—Difícil probablemente es esa cuestión, y no a propósito ahora de nuestra conversación. Pero en cuanto punto suficiente al actual tema, pienso que tú no puedes negar que los animales tengan memoria. Pues hasta las golondrinas vuelven a ver sus nidos al cabo de un año, y de las cabras se ha dicho con muchísima verdad: «*y a los albergues, por sí mismas, memoriosas retornan las cabras*» [11]. También es celebrado aquel perro que reconoció al héroe su señor, olvidado ya por su propio pueblo. Y si quisiéramos, podemos observar innumerables detalles por los que se pone de manifiesto lo que estoy diciendo.

D.—Ni yo lo niego, y con harto deseo espero ver de qué te pueda servir esto.

M.—¿Qué puedes pensar sino que quien atribuye la ciencia

M.—Quid? Sensum aurium animone, an corpori, an utrique concedis?

D.—Utrique.

M.—Quid memoriam?

D.—Animo puto esse tribuendam. Non enim si per sensus percipimus aliquid quod memoriae commendamus, ideo in corpore memoria esse putanda est.

M.—Magna fortasse ista quaestio est, neque huic opportuna sermoni. Sed quod proposito sat est, puto te negare non posse, bestias habere memoriam. Nam et nidos post annum revisunt hirundines, et de capellis verissime dictum est:

Atque ipsae memores redeunt in tecta [capellae].

Et canis heroem dominum, iam suis hominibus oblitum recognovisse praedicatur. Et innumerabilia, si velimus, animadvertere possumus, quibus id quod dico manifestum est.

D.—Nec ego istum nego, et quid te adiuvet, vehementer expecto.

[1088] *M.*—Quid putas, nisi quod scientiam qui soli animo tribuit,

[11] El tema de la memoria, uno de los problemas centrales de Platón y del neoplatonismo, ocupó mucho el interés de San Agustín, tan sensible a la psicología. En el libro 6,4-6 se plantea si la memoria pertenece al alma o al cuerpo. Probablemente podemos ver su más fino análisis en *Conf.*, 10,12-25, aunque el tema acudió frecuentemente a su pluma a lo largo de todas sus obras. También admite la memoria animal, de la que ofrece el conocido caso de las golondrinas regresando al mismo nido, y otros dos ejemplos tomados de Homero y Virgilio. El primero es el encuentro de Ulises con su perro *Argos,* después de veinte años *(Odis.,* 17,290-327). La cita de Virgilio, referida a la memoria de las cabras, está modificada levemente *—in tecta capellae,* en vez de *in tecta suosque— (Geórgica* 3,316).

a solo el espíritu, y la excluye de todos los animales irracionales, no puso la sede de ésta en el sentido ni en la memoria (pues el sentido no puede existir sin el cuerpo y ambas facultades se hallan también en el animal), sino en la inteligencia sola?

D.—También espero de qué puede servirte esta reflexión.

M.—De nada más que lo siguiente: todos los que siguen el sentido o percepción y confían a la memoria cuanto en él produce deleite, y al mover el cuerpo de acuerdo con ella aportan un cierto talento imitativo, no poseen ciencia, aunque parezcan hacer muchas cosas con pericia y amaestramiento, a menos que dominen con claridad y verdad de conocimiento el arte mismo que profesan o exhiben en público. Ahora bien: si la razón nos demuestra que éste es el caso de los actores de teatro, no habrá motivo, según opino, para que dudes en negarles la ciencia, y por esta causa, tampoco la música, que es la ciencia de la modulación, podrás en modo alguno concederla.

D.—Desarrolla este punto; veamos cuál es su contenido.

La virtuosidad del flautista se debe al ejercicio y a la imitación

9. *M.*—Creo que tú atribuyes la movilidad de los dedos, ya sea más ágil o más lenta, no a la ciencia, sino al ejercicio.

D.—¿Por qué lo crees así?

M.—Porque poco antes atribuías la ciencia al espíritu solo, y esta movilidad, por otra parte, aunque se realiza por orden del espíritu, ves que es una propiedad del cuerpo.

eamque omnibus irrationalibus animantibus adimit, neque in sensu eam, neque in memoria (nam illud non est sine corpore, et utrumque etiam in bestia est), sed in solo intellectu collocavit?

D.—Et hoc exspecto quid te adiuvet.

M.—Nihil aliud, nisi omnes qui sensum sequuntur, et quod in eo delectat memoriae commendant, atque secundum id corpus moventes, vim quamdam imitationis adiungunt, non eos habere scientiam, quamvis perite ac docte multa facere videantur, si rem ipsam quam profitentur aut exhibent, intellectus puritate ac veritate non teneant. At si tales esse istos theatricos operarios ratio demonstraverit; nihil erit, ut opinor, cur dubites eis negare scientiam et ob hoc musicam, quae scientia modulandi est, nequaquam concedere.

D.—Explica hoc; videamus quale sit.

9. *M.*—Mobilitatem digitorum celeriorem vel pigriorem credo te non scientiae, sed usui dare.

D.—Cur ita credis id?

M.—Quia superius soli animo scientiam tribuebas, hoc autem quamquam imperante animo tamen esse corporis vides.

D.—Pero cuando el espíritu da a sabiendas una orden al cuerpo, pienso que este mandato debe atribuirse más al espíritu consciente que a los miembros que le sirven.

M.—Pero ¿no juzgas posible que un hombre supere a otro en ciencia, mientras este último, menos instruido, mueve sus dedos con mucha más facilidad y destreza?

D.—Posible lo juzgo.

M.—Pero si el movimiento rápido y más expedito de los dedos ha de atribuirse a la ciencia, tanto más se destacará en ella cuanto más sabio sea.

D.—Lo admito.

M.—Atiende también a esto. Porque pienso que alguna vez habrás observado cómo los carpinteros, o artesanos de parecidos oficios, insisten en desbastar con la azuela y en golpear con el hacha el mismo sitio, y que no dan el golpe en ningún otro lugar que al que su espíritu apunta. Y nosotros, cuando lo intentamos sin poder conseguirlo, somos con frecuencia objeto de sus risas.

D.—Es así como dices.

M.—Entonces, cuando nosotros no podemos hacer eso, ¿es que ignoramos en qué punto debe darse el golpe o qué porción debe ser cortada?

D.—Muchas veces lo ignoramos, otras muchas lo sabemos.

M.—Suponte, pues, que alguien conoce todo lo que deben hacer los carpinteros, y que lo conoce perfectamente, pero que, sin embargo, es menos eficaz en el trabajo; a pesar de ello, a los mismos obreros que trabajan con mayor habilidad sabe dar

D.—Sed cum sciens animus hoc imperat corpori, magis hoc scienti animo, quam servientibus membris tribuendum puto.

M.—Nonne censes posse fieri ut unus alium scientia praecedat cum ille imperitior multo facilius et expeditius digitos moveat?

D.—Censeo.

M.—At si motus celer et expeditior digitorum scientiae tribuendus esset, tanto in eo quisque excelleret, quanto esset scientior.

D.—Concedo.

M.—Attende etiam istud. Nam opinor nonnumquam te animadvertisse fabros, vel huiusmodi opifices, ascia sive securi eumdem locum feriendo repetere, et non alio quam eo quo intendit animus ictum perducere; quod nos tentantes cum assequi nequimus, ab eis saepe irridemur.

D.—Ita est ut dicis.

M.—Ergo cum id nos facere non valemus, numquid ignoramus quid feriri debeat, vel quantum debeat amputari?

D.—Saepe ignoramus, saepe scimus.

M.—Fac ergo aliquem nosse omnia, quae fabri facere debeant, et perfecte nosse, minus tamen valere in opere; sed eisdem ipsis qui

indicaciones múltiples, mucho más ingeniosas que las que ellos podrían determinar por sí mismos. ¿Niegas que esto proviene del ejercicio?

D.—No lo niego.

M.—Por tanto, no sólo la rapidez y habilidad de movimiento, sino también la medida misma del movimiento en los miembros debe atribuirse más al ejercicio que a la ciencia. Pues si fuese de otro modo, todo el que se sirva mejor de sus manos sería asimismo el más instruido. Justo es aplicar este pensamiento al tema de las flautas o las cítaras, no vayamos a pensar que lo que en estas artes llevan a cabo los dedos y sus articulaciones, por el hecho de que no sea cosa fácil a nosotros, es más bien resultado de la ciencia que del ejercicio y de la cuidadosa imitación y reflexión.

D.—No puedo oponerme. Pues también suelo oír que los médicos, hombres doctísimos, en operaciones de sajar, o de cualquier otro modo en hacer fuertes vendajes a los miembros, se dejan aventajar muchas veces por otros menos conocedores que ellos, porque todo ello se hace a fuerza de mano y de cuchillo. Cirugía llaman esta rama de la medicina, cuyo término da a entender suficientemente una cierta rutina de curar con el trabajo de las manos. Así, pues, pasa a lo restante y termina ya esta cuestión.

EL SENTIDO DE LA MÚSICA ES INNATO AL HOMBRE

V 10. *M.*—En mi opinión, nos queda por averiguar, si podemos, que estas mismas artes, que nos producen placer por

facillime operantur multa dictare solertius quam illi per se iudicare possent; an id usu evenire negas?

D.—Non nego.

M.—Non igitur solum movendi celeritas atque facilitas, sed etiam motionis modus ipse in membris usui potius quam scientiae tribuendus est. Nam si aliter esset, eo quisque manibus melius uteretur quo esset peritior: quod licet ad tibias citharasve referamus, ne quod ibi digiti atque articuli faciunt, quia difficile nobis est, scientia potius quam usu et sedula imitatione ac meditatione fieri putemus.

D.—Non queo resistere; nam et medicos audire soleo doctissimos viros, saepe in secandis, vel quoquo modo comprimendis membris, in eo quod manu ac ferro fiat, ab imperitioribus antecedi: quod genus curandi chirurgiam nominant, quo vocabulo satis significatur operaria quaedam in manibus medendi consuetudo. Perge itaque ad cetera, et iam istam confice quaestionem.

V 10. *M.*—Illud restat, ut opinor, ut inveniamus, si possumus, has ipsas artes quae nobis per manus placent ut illius usus potentes essent,

la habilidad de las manos, para tener completo dominio de aquel ejercicio han seguido siempre el dictado de la razón y no el del instinto y el de la memoria; no sea que me repliques que puede darse el caso cierto de que exista la ciencia sin el ejercicio, y a veces en mayor grado que en aquellos que sobresalen por su virtuosidad; pero que, a pesar de ello, tampoco estos últimos pudieron llegar a tamaña pericia sin alguna ciencia [12].

D.—Acomete la cuestión. Porque es cosa manifiesta que debe ser así.

M.—¿Nunca escuchaste con más afición a histriones de esta clase?

D.—Más quizá de lo que quisiera.

M.—¿De dónde piensas viene a ocurrir que toda una multitud, carente de ciencia, desapruebe muchas veces a gritos a un flautista que emite mala música y, a su vez, aplauda al que toca bien, y precisamente cuanto con más dulzura se oye tocar al músico, con tanta mayor elevación y placer se emociona la gente? ¿Habrá que pensar que el vulgo reacciona así de acuerdo con las normas del arte musical?

D.—No.

M.—¿Por qué, pues?

D.—Pienso que ocurre esto a causa de la naturaleza, que a todos otorgó el sentido del oído con que se juzgan esas diferencias.

non continuo scientiam, sed sensum ac memoriam secutas: ne forte mihi dicas fieri quidem posse, ut scientia sine usu sit, et maior plerumque quam est in eis qui usu excellunt; sed tamen etiam illos ad usum tantum non potuisse sine ulla scientia pervenire.

D.—Aggredere: nam ita deberi manifestum est.

M.—Numquamne huiusmodi histriones audisti studiosius?

D.—Plus fortasse quam vellem.

M.—Unde fieri putas, ut imperita multitudo explodat saepe tibicinem nugatorios sonos efferentem; rursumque plaudat bene canenti, et prorsus quanto suavius canitur, tanto amplius et studiosius moveatur? Numquidnam id a vulgo per artem musicam fieri credendum est?

D.—Non.

M.—Quid igitur?

D.—Natura id fieri puto, quae omnibus dedit sensum audiendi, quo ista iudicantur.

[12] Al ser la Música una ciencia pura y una filosofía reguladora de la sensibilidad, se comprende la tendencia neoplatónica y agustiniana a moderar el placer sensible. Toda esta filosofía moral parte de Platón, recogiendo doctrina pitagórica, por la que el músico perfecto es quien acorda con el bien su vida, no la lira, como oímos en *Laques*, 188d. Las exageraciones del teatro romano, con su provocación de extremados sentimientos, llevó a San Agustín a un cierto rigorismo, de lo que él mismo es consciente. Cf. *Conf.*, 10,33,49-50.

M.—Rectamente piensas. Pero mira ya también la otra cuestión: si el flautista, a su vez, está dotado de este sentido. Porque si es así, puede el flautista, siguiendo su juicio, mover los dedos cuando empezare a tocar la flauta, y lo que a su juicio haya sonado bastante bien anotarlo y retenerlo en la memoria, y repitiendo todo esto habituar sus dedos a dirigirse al punto debido sin temor ni equivocación, sea que tome de otro lo que toca, sea lo que él componga, bajo la guía y aprobación de la que antes hemos hablado, de la naturaleza. Así, pues, cuando la memoria sigue al sentido, y las articulaciones, ya cultivadas y entrenadas por el ejercicio, obedecen a la memoria, el flautista, cuando lo desea, toca tanto mejor y más agradablemente cuanto él aventaja en todos aquellos dones que, según nos enseñó antes la razón, tenemos en común con los seres irracionales; es decir, el gusto de la imitación, el sentido y la memoria. ¿Tienes algo que objetar contra esto?

D.—Yo, en verdad, nada tengo. Ya estoy deseando oír de qué naturaleza sea esa disciplina, que por cierto veo ha sido alejada, con muy juicioso criterio, del conocimiento de esos espíritus vulgarísimos.

Por qué los histriones no conocen la Música

VI 11. *M.*—Todavía no es suficiente lo que hemos hecho, ni permitiré pasemos a su explicación si no ha quedado claro entre nosotros cómo los histriones, sin tener esta ciencia, pueden poner ahítos de placer los oídos del pueblo; hasta que

M.—Recte putas. Sed iam etiam illud vide, utrum et tibicen ipse hoc sensu praeditus sit. Quod si ita est, potest eius sequens iudicium movere digitos cum tibias inflaverit, et quod satis commode pro arbitrio sonuerit, id notare ac mandare memoriae, atque id repetendo consuefacere digitos eo ferri sine ulla trepidatione et errore, sive ab alio accipiat id quod cantet, sive ipse inveniat, illa de qua dictum est ducente atque approbante natura. Itaque cum sensum memoria, et articuli memoriam sequuntur, usu iam edomiti atque praeparati; canit cum vult tanto melius atque iucundius, quanto illis omnibus praestat quae superius ratio docuit cum bestiis nos habere communia, appetitum scilicet imitandi, sensum atque memoriam. Numquid habes adversum ista quod dicas?

D.—Ego vero nihil habeo. Iam audire cupio cuiusmodi sit illa disciplina, quam profecto a cognitione vilissimorum animorum video subtilissime vindicatam.

VI 11. *M.*—Nondum est satis quod factum est, nec ad eius explicationem transire nos sinam, nisi quemadmodum constitit inter nos posse histriones sine ista scientia satisfacere voluptati aurium popularium; ita

no quede también firme que los histriones de ninguna manera pueden ser amantes y conocedores de la música.

D.—Una maravilla si lo consigues.

M.—Cosa fácil, por cierto, pero necesito que prestes más atención.

D.—Jamás, en verdad, que yo sepa, estuve más dispuesto a escuchar desde que dio comienzo esta conversación. Pero ahora, lo confieso, me has puesto mucho más despierto.

M.—Te lo agradezco, aunque te vayas a disponer más en tu propio provecho. Así, pues, responde, si te place: ¿te parece conocer qué es un *áureo puro* (moneda de oro de ley) quien, deseando venderlo en su justo precio, ha pensado que vale «diez numos» (monedas de plata)?

D.—¿A quién puede parecer tal cosa?

M.—Ahora veamos, dime qué debe ser tenido en mayor estimación: ¿lo que realmente hay en nuestra inteligencia o lo que casualmente nos atribuye el juicio de los ignorantes?

D.—A nadie le cabe duda que lo que has mencionado en primer lugar está por encima de todas las demás cosas, que ni siquiera deben considerarse nuestras.

M.—¿Niegas, por consiguiente, que toda ciencia se contiene en la inteligencia?

D.—¿Quién lo negará?

M.—¡Pues también la Música está allí contenida!

D.—Veo que esto resulta de su definición.

etiam nullo modo esse posse histriones musicae studiosos peritosque constiterit.

D.—Mirum si hoc effeceris.

M.—Facile id quidem, sed attentiore te mihi opus est.

D.—Numquam equidem, quod sciam, remissior in audiendo fui, ab usque sermo iste sumpsit exordium: sed nunc me, fateor, multo erectiorem reddidisti.

M.—Gratum habeo, quamquam tibi te commodes magis. Itaque responde, si placet, utrum tibi videatur scire quid sit aureus solidus, qui eum aequo pretio vendere cupiens, decem nummos eum valere putaverit?

D.—Cui hoc videatur?

M.—Nunc age, dic mihi, quid carius habendum sit; quod nostra intellegentia continetur, an quod nobis fortuito imperitorum iudicio tribuitur?

D.—Nulli dubium est, longe illud primum praestare ceteris omnibus, quae ne nostra quidem putanda sunt.

[1090] *M.*—Num ergo negas omnem scientiam intellegentia contineri?

D.—Quis negat?

M.—Et musica igitur ibi est.

D.—Video ex eius definitione id esse consequens.

M.—¿Y qué? El aplauso del pueblo y todos aquellos premios del teatro, ¿no te parecen ser de esa categoría que se pone en el dominio del azar y en el juicio de los ignorantes?

D.—Nada tengo por más fortuito y propenso a los fracasos y sujeto a la tiranía de la plebe y a sus caprichos, que lo son todas esas cosas.

M.—Por consiguiente, ¿venderían a este precio sus cantos los histriones si conocieran la música? [13]

D.—No es poco, por cierto, lo que me hace vacilar esta conclusión, pero algo en contra tengo que decir. Porque aquel vendedor del *áureo* [14] no parece que debe ser comparado con el histrión: pues por el hecho de recibir aplauso o por el dinero que se le haya dado no pierde la ciencia, si es que tiene alguna con la que deleitó al pueblo, sino que más cargado de dinero y más satisfecho por la alabanza de la gente se retira a casa con la misma ciencia, incólume y entera. Necio sería, por otra parte, si despreciara esas ventajas, que, de no haber conseguido, le harían más desconocido y más pobre, y que, aun conseguidas, no le hacen menos sabio.

12. *M.*—Mira, pues, si con esta reflexión podemos lograr lo que queremos. Pues creo que te parece ser mucho más importante aquello por cuyo fin hacemos algo que la cosa misma en sí que hacemos.

M.—Quid? Plausus populi et omnia illa theatrica praemia, nonne tibi ex eo genere videntur, quod in potestate fortunae et imperitorum iudicio positum est?

D.—Nihil magis arbitror esse fortuitum obnoxiumque casibus et plebeiae dominationi nutibusque subiectum, quam illa sunt omnia.

M.—Hoccine igitur pretio cantus suos venderent histriones, si musicam scirent?

D.—Non parum quidem hac conclusione commoveor, sed nonnihil habeo quod contradicam. Nam ille venditor solidi cum isto comparandus non videtur: non enim accepto plausu aut qualibet sibi largita pecunia scientiam, si quam forte habet qua populum delectavit, amittit; sed onustior nummo, et laude hominum laetior, cum eadem disciplina incolumi atque integra domum discedit: stultus autem esset, si commoda illa contemneret, quae non adeptus multo esset ignobilior atque pauperior; adeptus autem nihilo esset indoctior.

12. *M.*—Vide ergo utrum vel isto conficiamus quod volumus. Nam credo videri tibi multo esse praestantius id propter quod aliquid facimus, quam idipsum quod facimus.

[13] San Agustín, como todo el neoplatonismo, no separa el arte de la Moral. Como arte liberal, la Música ejerce su propio fin si eleva al hombre y sus potencias al mundo inteligible. Esto en sí es un objeto desinteresado. De ahí la crítica a los histriones que viven de su arte. No deja de ser una opinión extraña.

[14] Desde el emperador Constantino, el *aureus solidus*, o simplemente designado *solidus*, era una moneda de oro puro que, tras la reforma financiera del 324 d.C., tiene un valor invariable. Llevaba impresa la cifra LXXII como fracción de la libra. Cf., en castellano, *sueldo (Dic. R. A.)*.

D.—Es manifiesto.

M.—Entonces, quien canta o aprende a cantar, no por ninguna otra razón sino para ser alabado del pueblo o de cualquier hombre en general, ¿no juzga que es mejor la alabanza que el canto?

D.—No lo puedo negar.

M.—¿Y qué? El que juzga mal sobre una materia, ¿te parece que la conoce?

D.—De ninguna manera, a menos que por cualquier razón no se halle ofuscado.

M.—Luego quien verdaderamente piensa que lo mejor es lo peor, sin duda carece del conocimiento de lo mejor.

D.—Así es.

M.—Pues bien: cuando me hayas persuadido o probado que un histrión no ha adquirido esta facultad de cantar, si es que tiene alguna, o que no la exhibe para dar gusto al pueblo por causa de la ganancia o de la fama, yo reconoceré que se puede a la vez poseer la ciencia de la música y ser histrión. Pero si es muy probable que no hay histrión alguno que no fije y ponga el fin de su profesión en el dinero o en la gloria, necesario te es admitir esto: o que los histriones ignoran la música, o bien que es preferible desear apasionadamente la alabanza dispensada por otros, o cualquier otro bien incierto, que hallar por nosotros mismos el de la inteligencia.

D.—Veo que, habiendo concedido todo lo anterior, debo

D.—Manifestum est.

M.—Qui ergo cantat vel cantare discit, non ob aliud nisi ut laudetur a populo, vel omnino abs quovis homine, nonne iudicat meliorem laudem illam esse quam cantum?

D.—Negare non possum.

M.—Quid? Ille qui male de aliqua re iudicat, videtur tibi eam scire?

D.—Nullo modo, nisi forte quoquo modo corruptus.

M.—Ergo qui vere putat melius esse aliquid quod deterius est, nullo dubitante scientia eius caret.

D.—Ita est.

M.—Quando igitur mihi vel persuaseris vel ostenderis quemlibet histrionum non ideo illam, si quam habet facultatem, vel assecutum esse vel exhibere ut populo placeat propter quaestum aut famam; concedam posse quemquam et musicae habere scientiam, et esse histrionem. Si autem perprobabile est, neminem esse histrionum qui non sibi professionis finem in pecunia seu gloria constituat ac proponat, fateare necesse est aut musicam nescire histriones, aut magis expetendam esse ab aliis laudem, vel quaeque alia fortuita commoda, quam a nobismetipsis intellegentiam. [Et quia ab aliis expetunt laudem et commoda et a nobis intellegentiam non expetunt, cum praeiudicant id quod vilius est, eo quod est carius, constat quia eius scientiam non habent].

D.—Video me, qui superiora concesserim, etiam istis cedere debere.

ceder también a estas conclusiones. Pues de ningún modo me parece posible encontrar un hombre tal, procedente del teatro, que ame su arte por el arte mismo, no por las demás ventajas fijadas, mientras apenas cabe hallar tal persona proveniente de la escuela; aunque si alguno existe, o ha existido, no por ello hay que despreciar a estos músicos, sino que alguna vez puede haber, al parecer, histriones que merezcan nuestros honores.

Por esta razón explica ya, si te place, esa disciplina de tan alto rango que ya no me puede parecer un arte vulgar [15].

SEGUNDA PARTE

LOS MOVIMIENTOS RITMICOS

FORMA Y PROPORCIÓN DE LOS MOVIMIENTOS RÍTMICOS

VII 13. *M.*—Lo haré, o más bien lo harás tú. Porque yo no haré otra cosa que preguntarte e inquirirte todo; tú, en cambio, con tus respuestas vas a explicar todo, como quiera que ello sea, y que tú pareces indagar como si lo desconocieses ahora.

La duración del tiempo, mayor o menor, constituye los ritmos

Así, pues, te pregunto ya: ¿puede alguien correr mucho tiempo y con velocidad? [16]

Non enim mihi ullo modo videri potest de scena inveniri posse talem virum, qui artem suam propter seipsam, non propter extra posita commoda diligat; cum de gymnasio vix talis inveniatur: quamquam si quis existit, vel exstiterit, non eo contemnendi musici, sed honorandi aliquando histriones possint videri. Quamobrem explica iam, si placet, tantam istam, quae iam vilis mihi videri non potest, disciplinam.

Quae de motibus et numeris sint rationes (7,13-13,28)

VII 13. *M.*—Faciam, immo tu facies. Nam ego nihil aliud quam rogabo te ac percontabor: tu vero totum hoc quidquid est, et quod nunc nesciens quaerere videris, **[1091]** respondendo explicabis. Itaque iam ex te quaero, utrum quisquam possit et diu et velociter currere.

[15] La distinción entre una música vulgar y otra superior fue un tema corriente en los círculos socráticos. El mismo Platón llegó a definir, con claras huellas pitagóricas, como la más sublime Música a la Filosofía. La Música se basa en el orden, la Filosofía pone al hombre en orden consigo mismo, con la ley y con el mundo. Cf. *Fedón*, 61a.

[16] En esta segunda parte comienza el estudio del ritmo, bajo cuya perspectiva aparece el metro y el verso. Ritmo y melodía son las dos partes esenciales de la Música

D.—Puede.

M.—¿Y cómo? ¿Lenta y velozmente?

D.—De ninguna manera.

M.—Por tanto, una cosa es *mucho tiempo,* otra *lentamente.*

D.—Otra, de todo en todo.

M.—Del mismo modo te pregunto qué piensas tú se opone al término *mucho tiempo,* así como rapidez es contrario a lentitud.

D.—No me viene un nombre que esté en uso. En este caso, nada veo que pueda oponer a *tiempo prolongado* si no es *tiempo no prolongado,* de manera que a lo que se llama «*mucho tiempo*» es contrario «*no mucho tiempo*», porque aun si yo no quisiera decir *velozmente* y, en lugar de ello, dijese *no lentamente,* nada diferente habría dado a entender.

M.—Cosa verdadera dices. Pues nada se le quita a la verdad cuando así hablamos. Porque si existe ese nombre, que no te viene, como dices, o yo lo ignoro o tampoco ahora mismo me viene a la mente. Por tal razón tratemos esta cuestión de manera que llamemos estos dos contrarios así: *mucho tiempo* y *no mucho tiempo, lenta* y *velozmente.* Y discurramos primero, si te place, sobre *prolongado* y *no prolongado.*

D.—Sea así.

D.—Potest.

M.—Quid, tarde et velociter?

D.—Nullo modo.

M.—Aliud ergo est diu, aliud tarde.

D.—Aliud omnino.

M.—Item quaero, quid putes diuturnitati esse contrarium, sicuti est tarditati velocitas.

D.—Non mihi occurrit usitatum nomen. Itaque diuturno nihil video quod opponam, nisi non diuturnum, ut ei quod dicitur diu, contrarium sit non diu, quia et velociter si nollem dicere, et pro eo non tarde dicerem, nihil aliud significaretur.

M.—Verum dicis. Nihil enim deperit, cum ita loquimur, veritati. Nam et mihi si est hoc nomen, quod tibi non occurrisse dicis, aut ignoratur a me, aut in praesentia non venit in mentem. Quamobrem sic agamus, ut haec bina contraria appellemus hoc modo, diu et non diu, tarde et velociter. Ac primum de diuturno et non diuturno disseramus, si placet.

D.—Ita fiat.

antigua. Al primero dedicó San Agustín esta obra, y no pudo llevar a cabo su estudio sobre la melodía. La verdad matemática, fundamento de la Música, se descubre en este diálogo bajo el método platónico de la reminiscencia, como Sócrates hace con la matemática en el diálogo *Menón.*

Proporción en el movimiento duradero y no duradero

VIII 14. *M.*—¿Te es evidente que se llama *mucho tiempo* lo que tiene lugar durante largo tiempo, y *no mucho tiempo* lo que pasa durante breve espacio del mismo?

D.—Evidente.

M.—Por tanto, el movimiento que se realiza, por ejemplo, durante dos horas, ¿no abarca el doble de tiempo con relación a aquel que se hace en una sola?

D.—¿Quién de ahí podría tener duda?

M.—Por tanto, lo que llamamos *mucho tiempo* y *no mucho tiempo* puede adoptar medidas y números en el mismo sentido, de modo que un movimiento es a otro como *2* es a *1;* es decir, que tiene tantas veces *dos* como el otro *unidades.* Asimismo, un movimiento es a otro como 3 es a 2, o sea, tiene tantas veces tres unidades de tiempo como el otro dos. Y así cabe discurrir por los restantes números, sin que existan espacios indeterminados e indefinidos, sino que dos movimientos tienen siempre una proporción entre sí: proporción de igualdad como 1 a 1, 2 a 2, 3 a 3, 4 a 4; o de desigualdad como 1 a 2, 2 a 3, 3 a 4; o 1 a 3, 2 a 6, o toda cosa que puede guardar alguna medida en relación mutua.

D.—Explica más esto, te lo ruego.

M.—Vuelve, pues, al ejemplo de las horas antedichas, y considera en todo su contenido lo que creía suficientemente expuesto cuando hablé de una sola hora y de dos. Pues cierta-

VIII 14. *M.*—Manifestumne tibi est, id dici diu fieri quod per longum, id autem non diu quod per breve tempus fit?

D.—Manifestum.

M.—Motus igitur qui fit, verbi gratia, duabus horis, nonne ad eum qui una hora fit, duplum habet temporis?

D.—Quis hinc dubitaverit?

M.—Recipit ergo id quod diu vel non diu dicimus dimensiones huiusmodi et numeros, ut alius motus ad alium, tamquam duo ad unum sit; id est ut bis tantum habeat alius quantum semel: alius item ad alium tamquam tria ad duo, id est ut tantas tres partes temporis habeat, quantas alius duas: atque ita per ceteros numeros licet currere, ut non sint spatia indefinita et indeterminata, sed habeant ad se duo motus aliquem numerum: aut eumdem, velut unum ad unum, ad duo duo, ad tria tria, quattuor ad quattuor: aut non eumdem, ut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quattuor; aut unum ad tria, duo ad sex, et quidquid potest aliquid ad sese dimensionis obtinere.

D.—Planius ista quaeso.

M.—Revertere ergo ad illas horas, et quod satis putabam dictum, cum de una hora et de duabus dixissem, per omnia considera. Certe enim

mente no vas a negar que un movimiento se puede hacer en una hora y otro en dos.

D.—Es verdad.

M.—¿Y qué? ¿No admites uno de dos horas y otro de tres?

D.—Lo admito.

M.—¿Y otro de tres horas y otro de cuatro? ¿Y de nuevo uno de una sola hora y otro de tres? ¿U otro de dos y otro de seis? ¿No es cosa manifiesta?

D.—Manifiesta.

M.—¿Por qué, pues, no es también manifiesto lo restante? Porque esto decía yo cuando decía que dos movimientos pueden tener entre sí una proporción, como la de 1 a 2, 2 a 3, 3 a 4; de 1 a 3, 2 a 6, y los demás que quieras poner a cálculo. Reconocidos, pues, estos principios, es también potestativo perseguir las demás proporciones como de 7 a 10, de 5 a 8, y todo lo que existe absolutamente entre dos movimientos que tienen en común partes mensurables, de suerte que se puedan denominar *tanto a tanto,* sean iguales los números, o uno sea mayor y otro menor.

D.—Ahora entiendo, y admito que puede ser real.

Movimientos racionales, iguales o desiguales

IX 15. *M.*—También entiendes esto otro, según pienso: que toda medida y proporción se antepone con toda razón al exceso y a la infinidad.

non negas posse fieri aliquem motum tempore unius horae, et alium duarum.

D.—Verum est.

M.—Quid? Alium duarum, alium trium non fateris?

D.—Fateor.

M.—Et alium tribus horis fieri, alium quattuor; rursus alium una, alium tribus; aut alium duabus, alium sex, nonne manifestum est?

D.—Manifestum.

M.—Cur ergo et illud non manifestum sit? Nam hoc dicebam cum duos motus habere ad se posse aliquem numerum dicerem, velut unum ad duo, duo ad tria, tria ad quattuor; unum ad tria, duo ad sex, et si quos alios recensere volueris. Illis enim cognitis, est et potestatis persequi cetera, sive septem ad decem, sive quinque **[1092]** ad octo, et quidquid omnino est in duobus motibus ita partes dimensas habentibus ad invicem, ut possint dici tot ad tot; sive aequales numeri sint, sive alius maior, alius minor.

D.—Iam intellego, et fieri posse concedo.

IX 15. *M.*—Illud etiam, ut opinor, intellegis, omnem mensuram et modum immoderationi et infinitati recte anteponi.

D.—Es evidentísimo.

M.—Por consiguiente, dos movimientos que, como se ha dicho, tienen entre sí una medida numérica proporcionada, deben ser antepuestos a los que no la tienen [17].

D.—También esto es evidente y lógico: pues una medida cierta, y la proporción que hay en los números, une entre sí a los primeros. Los que carecen de proporción no se unen de hecho entre sí por razón alguna.

M.—Llamemos, por tanto, si estamos de acuerdo, racionales a los movimientos que son entre sí mensurables; irracionales, por otro lado, los que carecen de esa medida.

D.—En verdad estoy de acuerdo.

M.—Ahora considera otra cuestión: si te parece mayor la armonía en los movimientos racionales, que son iguales entre sí, que la de aquellos que son desiguales.

D.—¿A quién no parecería?

M.—Además, ¿no hay, entre los movimientos desiguales, unos de los que podemos decir en qué parte suya, en cuanto más grande, iguala al más pequeño o lo sobrepasa, como 2 y 4, o 6 y 8, y otros de los que no cabe decir lo mismo como 3 y 10, 4 y 11? Distingues ciertamente en los dos números primeros que el mayor iguala al menor en la mitad; a su vez, en los que mencioné en segundo lugar, el menor es sobrepasado

D.—Manifestissimum est.

M.—Duo igitur motus qui ad sese, ut dictum est, habent aliquam numerosam dimensionem, iis qui eam non habent anteponendi sunt.

D.—Et hoc manifestum est atque consequens: illos enim certus quidam modus atque mensura quae in numeris est sibimet copulat; qua qui carent, non utique sibi aliqua ratione iunguntur.

M.—Appellemus ergo, si placet, illos qui inter se dimensi sunt, rationabiles; illos autem qui ea dimensione carent, irrationabiles.

D.—Placet vero.

M.—Iam illud attende, utrum tibi videatur maior concordia in motibus rationabilibus eorum qui aequales sunt inter se, quam eorum qui sunt inaequales.

D.—Cui hoc non videatur?

M.—Porro inaequalium, nonne alii sunt in quibus possumus dicere, quota parte sua maior aut coaequetur minori, aut eum excedat, ut duo et quattuor, vel sex et octo; alii autem in quibus non idem dici potest, sicut in his numeris, tria et decem, vel quattuor et undecim? Cernis profecto in illis duobus numeris superioribus dimidia parte maiorem minori coaequari; in iis rursum quos posterius dixi, minorem a maiore

[17] La terminología de los movimientos racionales e irracionales es la común en toda la especulación neoplatónica. Los primeros se expresaban por números enteros, mientras los irracionales equivalen a nuestras fracciones. La expresión *número connumerado* corresponde a dos números enteros, de los cuales uno es múltiplo del otro; *números sesquati* son dos cuando uno de ellos es múltiplo de su diferencia. Toda esta parte muestra la estrecha relación entre Música y Matemática.

por el mayor en una cuarta parte. Pero en estos otros, como son 3 y 10, o 4 y 11, vemos alguna correspondencia, porque entre sí tienen partes de las que puede decirse de *tanto a tanto.* Pero ¿acaso encontramos la misma correspondencia que en los primeros? Porque de ningún modo puede decirse en qué fracción iguala el mayor al menor ni en qué otra sobrepasa al menor el mayor. Pues nadie sabría decir qué fracción del número 10 es el 3 ni qué fracción de 11 es el 4. Y cuando digo que consideres qué fracción hay, quiero decir fracción pura y sin adición alguna, como es 1/2, 1/3, 1/4, 1/5, 1/6 y todo lo que sigue; no que se le añada una tercera parte de fracción y una vigésima cuarta o ésta cualquier clase de fracciones.

D.—Ahora entiendo.

Qué movimientos deben ser preferidos

16. *M.*—En consecuencia, de estos movimientos racionales desiguales, de los que he indicado dos clases, poniendo además ejemplos abajo, ¿cuáles piensas deben tener preferencia ante los otros? ¿Aquellos en los que puede indicarse la fracción o aquellos otros en los que no cabe tal cosa? [18]

D.—Me parece que la razón manda deben preferirse aquellos de los que puede afirmarse, como queda demostrado, en qué parte suya el mayor iguala al menor o lo sobrepasa, frente a los otros en los que no ocurre lo mismo.

quarta parte maioris excedi: in his autem aliis, quales sunt tria et decem, vel quattuor et undecim, videmus quidem nonnullam convenientiam, quia partes ad se habent, de quibus dici possit, tot ad tot; sed numquid talem, qualis est in superioribus? Nam neque quota parte minori maior aequetur, neque quota parte minorem maior excedat, dici ullo modo potest. Nam neque tria quota pars sit denarii numeri, neque quattuor quota pars sit undenarii, dixerit quispiam. Cum autem dico ut consideres quota sit pars, liquidam dico, et sine ullo additamento; sicuti est dimidia, tertia, quarta, quinta, sexta, et deinceps; non ut trientes et semiunciae, et hoc genus praecisionum aliquid addatur.

D.—Iam intellego.

16. *M.*—Ergo ex his inaequalibus motibus rationabilibus, quoniam duo genera subiectis etiam numerorum exemplis proposui, quos quibus anteponendos arbitraris? Illosne in quibus illa quota pars dici potest, an in quibus non potest?

D.—Illos mihi ratio videtur anteponendos iubere, in quibus potest dici, ut demonstratum est, quota parte sui maior aut coaequetur minori, aut eum excedat, iis in quibus idem non evenit.

[18] El *Anonymus Iamblici,* entre otros, ofrece interesante reflexión sobre los números pares e impares como números perfectos. Posidonio, maestro de Cicerón, introduce esta especulación en Roma, de la que depende Varrón, fuente común para posteriores gramáticos y para el mismo San Agustín. La doctrina es de origen pitagórico.

M.—Correcto. Pero ¿quieres que les demos también nombre, para que cuando haya después necesidad de recordarlos podamos hablar con más soltura?

D.—Sí, quiero.

M.—Llamemos, pues, a los que hemos preferido *connumerados,* y a los menos preferidos, *dinumerados.* Porque los primeros no solamente se miden y cuentan cada uno por sí, sino también en aquella parte que iguala por mayor al menor o lo sobrepasa; los últimos, en cambio, se relacionan numéricamente sólo uno a uno, pero no se miden ni cuentan por la fracción en la que el mayor iguala al menor o lo sobrepasa. Pues en éstos no se puede indicar cuántas veces contiene el mayor al menor o, en lo que el mayor sobrepasa al menor, cuántas veces el mayor y el menor contienen su propia diferencia.

D.—Acepto también esos vocablos y, en la medida de mis fuerzas, haré por recordarlos.

Movimientos multiplicados y sesquiálteros

X 17. *M.*—Bien, veamos ahora qué clasificación puede haber de los movimientos *connumerados,* pues yo creo que es bien clara. Hay, efectivamente, una clase de *connumerados,* en la que el número menor mide al mayor, es decir, el mayor lo contiene algunas veces, como dijimos son los números 2 y 4, pues vemos que el 2 es contenido dos veces por el 4; lo sería tres veces si al 2, en lugar del 4, le ponemos el 6; y cuatro veces si es el 8, y cinco si es el 10. Otra clase es aquella en la

M.—Recte. Sed visne etiam his nomina imponamus, ut cum eos deinceps commemorare necesse fuerit, **[1093]** expeditius loquamur?

D.—Volo sane.

M.—Appellemus ergo istos quos praeponimus, connumeratos; illos autem quibus hos praeponimus, dinumeratos: propterea quia isti superiores non solum singuli numerantur, sed etiam ea parte qua maior minori aequatur vel eum excedit se metiuntur et numerant; illi autem posteriores singillatim tantummodo ad se numerantur, ea vero parte qua vel aequatur minori maior vel excedit non se metiuntur et numerant. Non enim potest in eis dici, aut quoties habeat minorem maior; aut illud quo excedit maior minorem quoties habeat et maior et minor.

D.—Accipio et ista vocabula, et quantum valeo, faciam ut meminerim.

X 17. *M.*—Age nunc videamus connumeratorum quae possit esse partitio: namque arbitror eam esse perspicuam. Unum enim genus est connumeratorum, in quo minor numerus metitur maiorem; id est aliquoties eum habet maior sicut numeros duo et quattuor esse diximus: videmus enim duo a quattuor bis haberi; quae ter haberentur, si non quattuor, sed sex ad duo poneremus; quater autem, si octo; quinquies,

que la parte, en que el mayor sobrepasa al menor, mide a los dos, es decir, el mayor y el menor la contienen varias veces, cosa que ya vimos claramente en los números 6 y 8. Porque aquella parte, en que el menor es sobrepasado, contiene como diferencia 2: el número que ves está cuatro veces en el 8 y tres veces en el 6.

Por tal consideración, señalemos y designemos con vocablos particulares cada uno de estos movimientos de que tratamos y los números por los que se pone en claro lo que queremos aprender en los movimientos. Pues su diferencia, si no me engaño, hace tiempo está apareciendo. Por lo cual, si ya te parece bien, llámense *multiplicados* aquellos en que el mayor es múltiplo del menor, y los otros *sesquiálteros,* con su ya vieja denominación. Pues se emplea el término *sesqui* cuando dos números se relacionan entre sí con tal proporción que el mayor tiene respecto al menor tantas partes como la cifra de partes en que le sobrepasa: porque si es el 3 respecto al 2, el mayor precede al menor en un tercio; si la relación es de 4 a 3, en un cuarto; si es de 5 a 4, en un quinto, y así en los demás. El mismo cálculo hay también en la relación de 6 a 4, 8 a 6, 10 a 8. Y en tal caso cabe observar y estudiar este cálculo tanto en los números siguientes como en los más elevados.

Por otro lado, no sabría decir fácilmente el origen de este término *sesqui,* a menos que *sesqui (sesque)* se haya dicho por *se absque*, es decir, *absque se (sin sí mismo),* ya que en 5 con relación a 4 la parte mayor, sin su *quinta,* es igual que la menor. Mi pregunta es qué te parece de todo esto [19].

D.—A mí, en verdad, me parece muy exacto, tanto el cálculo de las medidas como de los números. También los nombres que les diste me parecen convenientes para recordar las realidades que hemos distinguido. Hasta el origen del término, que ahora has desarrollado, no es absurdo, aunque no sea ésa la etimología que siguió el que formó esta palabra.

si decem. Aliud genus est, in quo ea pars qua excedit maior minorem ambos metitur; id est aliquoties habent eam et maior et minor, quod in illis numeris iam perspeximus, sex et octo. Nam pars illa qua exceditur minor, duo sunt, quos vides esse in octonario numero quater, in senario ter: quare hos quoque motus de quibus agitur, et numeros per quos illustratur quod in motibus discere volumus, notemus atque signemus vocabulis. Nam eorum distinctio iamdudum, nisi fallor, apparet. Quocirca, si tibi iam videtur, illi ubi multiplicato minore fit maior vocentur complicati; illi autem sesquati, veteri iam nomine. Nam sesque appellatur, ubi duo numeri ad se ea ratione affecti sunt, ut tot partes habeat ad minorem maior, quota parte sui eum praecedit: nam si est tria ad duo, tertia parte sui praecedit maior minorem; si quattuor ad tria, quarta; si quinque ad quattuor, quinta, atque ita deinceps: eadem ratio est, et in sex ad quattuor, octo ad sex, decem ad octo; et inde licet hanc rationem et in consequentibus et in maioribus numeris animadvertere atque explorare. Nominis autem huius originem non facile dixerim: nisi forte sesque quasi se absque dictum, id est absque se, quia quinque ad quattuor, absque quinta parte sua maior hoc est quod minor. Quibus de rebus quaero quid tibi videatur.

D.—Mihi vero et illa ratio dimensionum atque numerorum videtur verissima; et vocabula quae abs te imposita sunt congrua mihi videntur commemorandis eis rebus quas intelleximus: et huius origo nominis quam nunc explicasti non est absurda, etiamsi forte non ea sit quam secutus est qui hoc nomen instituit.

EL NÚMERO Y EL MOVIMIENTO, AUNQUE VAYAN AL INFINITO, SON MENSURABLES

XI 18. *M.*—Apruebo y acepto tu juicio. Pero ¿ves que todos esos movimientos racionales, es decir, los que entre sí tienen una medida numérica, pueden ir de un número a otro al infinito, a no ser que los restrinja una regla fija y los someta a una medida y forma concreta? Porque, para hablar primero de esos mismos movimientos iguales, si yo digo 1 a 1, 2 a 2, 3 a 3, 4 a 4, y así continúo por todos los siguientes, ¿cuál será el fin, cuando el número mismo no tiene fin? Porque ésta es la fuerza inherente al número: que todo número pronunciado es finito, y no pronunciado, infinito. Y lo que ocurre con los iguales puedes observar que ocurre asimismo con los desiguales, sean *multiplicados* o *sesquiálteros,* sean *connumerados* o

[1094] **XI** 18. *M.*—Probo et accipio sententiam tuam: sed videsne omnes istos rationabiles motus, id est qui ad sese habent aliquam numerorum dimensionem, in infinitum posse per numeros pergere, nisi rursus eos certa ratio coercuerit, et ad quemdam modum formamque revocaverit? Nam ut primo de ipsis aequalibus dicam; unum ad unum, duo ad duo, tria ad tria, quattuor ad quattuor, ac deinceps si persequar, quis finis erit, cum ipsius numeri finis nullus sit? Namque ista vis numero inest, ut omnis dictus finitus sit, non dictus autem infinitus. Et quod aequalibus evenit, hoc etiam inaequalibus evenire potes animadvertere, sive complicatis, sive sesquatis, sive connumeratis, sive dinumeratis. Si enim unum ad duo constituas, et in ea multiplicatione permanere velis, dicendo

[19] La aclaración etimológica de *sesquati,* cuya discusión el mismo San Agustín estima poco después como asunto de poca utilidad, no es más que uno de esos juegos de ingenio, carente de base, en los que caen antiguos autores, sin excluir al mismo Platón. Punto culminante son las *Etimologías,* de San Isidoro de Sevilla. *Sesqui* equivale a hemis-semis, medio.

dinumerados. Si, efectivamente, estableces la relación de 1 a 2 y quieres continuar en esa creciente operación diciendo 1 a 3, 1 a 4, 1 a 5, y así en los demás, la cuenta no tendrá fin. Si pones solos los duplos, como 1 a 2, 2 a 4, 4 a 8, 8 a 16 y siguientes, tampoco habrá fin aquí. Y lo mismo si se trata de solos triples y solos cuádruplos, y cualquiera de estas operaciones que ensayes, todos van al infinito. Lo mismo ofrecen también los *sesqui,* si decimos 2 a 3, 3 a 4, 4 a 5; ves que nada impide continuar en todos los restantes sin que nos detenga límite alguno: sea que de esta manera quieras perseverar en la misma serie, como 2 a 3, 4 a 6, 6 a 9, 8 a 12, 10 a 15, y los siguientes, sea en esta o en las otras, ningún límite nos sale al encuentro. ¿Y qué necesidad hay de hablar ya de los *dinumerados,* cuando de todo lo antedicho puede cualquiera comprender que tampoco puede haber límite en los que gradualmente van aumentando. ¿No te parece así?

Los hombres establecieron series de decenas en la enumeración

19. *D.*—¿Qué puede haber realmente más verdadero que lo expuesto? Pero ya espero conocer con vivísimo deseo la regla que somete esa infinidad a una medida fija y le traza una forma, que no se debe sobrepasar.

M.—Descubrirás que por ti mismo conoces esta regla, como lo demás, conforme vayas dando exacta respuesta a mis preguntas. Porque, en primer lugar, voy a preguntarte, ya que tratamos de movimientos mensurables en números, si debemos

unum ad tria, unum ad quattuor, unum ad quinque, et deinceps; non erit finis: sive sola dupla, ut unum ad duo, duo ad quattuor, quattuor ad octo, octo ad sexdecim, et deinde; hic quoque nullus est finis: ita et tripla sola et quadrupla sola, et quidquid horum tentare volueris, in infinitum progrediuntur. Ita etiam sesquati: nam duo ad tria, tria ad quattuor, quattuor ad quinque cum dicimus; vides nihil prohibere cetera persequi, nullo resistente fine: sive isto modo velis in eodem genere perseverans, ut duo ad tria, quattuor ad sex, sex ad novem, octo ad duodecim, decem ad quindecim, et deinceps; sive in hoc genere, sive in ceteris, nullus finis occurrit. Quid opus est de dinumeratis iam dicere, cum ex iis quae iam dicta sunt quivis intellegere possit in iis quoque gradatim surgentibus nullum esse finem? An tibi non videtur?

19. *D.*—Quid hoc vero verius dici potest? Sed iam illam rationem, quae istam infinitatem revocat ad certum modum formamque praescribit quam excedere non oporteat, avidissime cognoscere exspecto.

M.—Hanc quoque, ut alia, temetipsum nosse cognosces, cum me interrogante vera responderis. Nam primo abs te quaero, quoniam de numerosis motibus agimus, utrum ipsos debeamus consulere numeros, ut

atenernos a estos números mismos para decidir que en aquellos movimientos hay que tener presentes y guardar las leyes determinadas y fijas que los números revelan.

D.—Me gusta la propuesta, sí. No creo, en efecto, que pueda procederse con más orden.

M.—Tomemos, pues, si te parece, como punto introductorio de esta consideración, el principio mismo de los números y veamos, en la medida que, según las fuerzas de nuestra inteligencia, podemos contemplar tales ideas, cuál es la razón para que, aunque el número, como se ha dicho, se extienda hasta el infinito, hayan establecido los hombres ciertas cifras en la numeración, a partir de las cuales se reducen a la unidad, que es principio de los números. Efectivamente, al contar pasamos de 1 hasta 10, y de aquí volvemos al 1 [20]. Y si quieres seguir la serie de decenas, para avanzar de este modo de 10 a 20, 30, 40, la progresión llega hasta 100. Si sigues la serie de centenas, tendrás 200, 300, 400. En 1.000 hay otra cifra en la que se vuelve a la unidad. ¿Para qué buscar ya más? Estás viendo seguramente qué cifras quiero decir, cuyo primer límite está fijado por el número 10: porque así como 10 contiene diez veces a 1, 100 contiene diez veces a 10 y 1.000 diez veces a 100. Y así cabe avanzar a voluntad de uno; el cálculo irá

quas nobis leges certas fixasque monstraverint, eas in illis motibus animadvertendas observandasque iudicemus.

D.—Placet vero: non enim quidquam ordinatius fieri posse arbitror.

M.—Ergo ab ipso, si videtur, principio numerorum capiamus considerationis huius exordium et videamus, quantum pro viribus mentis nostrae talia valemus intueri, quaenam sit ratio, ut quamvis per infinitum, ut dictum est, numerus progrediatur, articulos quosdam homines in numerando fecerint; a quibus ad unum rursus redeant, quod est principium numerorum. In numerando enim progredimur ab uno usque ad decem, atque inde ad unum revertimur: ac si denariam complicationem persequi velis, ut hoc modo progrediaris, decem, viginti, triginta, quadraginta; usque ad centum est progressio: si centenariam, centum, ducenta, trecenta, quadragenta; in **[1095]** mille est articulus a quo redeatur. Quid iam opus est ultra quaerere? Vides certe quos articulos dicam, quorum prima regula denario numero praescribitur. Nam ut decem, decies habent unum; ita centum, decies habent eosdem decem; et mille, decies habent centum; et ita deinceps quousque libitum est progredi, ibit in huiuscemodi quasi

[20] La obra de Varrón *De principiis numerorum,* no llegada a nosotros, fue la fuente de esta especulación sobre la *decena,* que establece el orden en los números. Por los números 1 y 2, 3 y 4 muestra San Agustín el movimiento regulado, la *moderata progressio,* sobre la que basa la creación de metros y de versos.

en esta serie de cifras, cuyo fundamento está fijado en el número 10. ¿Hay algo de todo esto que no entiendes?

D.—Todo es evidentísimo y exactísimo.

POR QUÉ SE PROCEDE DE 1 A 10 Y POR QUÉ EL 3 ES NÚMERO PERFECTO

XII 20. *M.*—Indaguemos, por tanto, con nuestra mayor atención posible, por qué razón el número va de 1 a 10 y desde éste se vuelve de nuevo al 1. Te pregunto si lo que llamamos principio puede existir en absoluto sin ser el principio de algo.

D.—De ninguna manera puede.

M.—Igualmente, lo que llamamos fin, ¿puede existir sin ser fin de otra cosa?

D.—Tampoco puede.

M.—¿Y qué? ¿Piensas que se puede llegar de un principio a un fin si no es a través de un medio?

D.—No lo creo.

M.—Por consiguiente, para que una cosa sea un todo, debe constar de principio, medio y fin.

D.—Así parece.

M.—Di, pues, ahora en qué número te parecen estar contenidos principio, medio y fin.

D.—Pienso que quieres te responda el número 3, ya que hay tres elementos en lo que tú preguntas.

articulis quod in denario numero praefinitum est. An aliquid horum non intellegis?

D.—Manifestissima sunt omnia, et verissima.

XII 20. *M.*—Hoc ergo quantum diligenter possumus perscrutemur, quaenam sit ratio ut ab uno usque ad decem progressus, et inde rursus ad unum reditus fiat. Unde abs te quaero, utrum quod vocamus principium, possit omnino nisi alicuius esse principium.

D.—Nullo modo potest.

M.—Item quod dicimus finem, potestne nisi alicuius rei finis esse?

D.—Etiam id non potest.

M.—Quid? A principio ad finem num putas perveniri posse, nisi per aliquod medium?

D.—Non puto.

M.—Ergo ut totum aliquid sit, principio et medio et fine constat.

D.—Ita videtur.

M.—Dic itaque nunc, principium, medium et finis quo numero tibi contineri videantur.

D.—Arbitror ternarium numerum te velle ut respondeam: tria enim quaedam sunt, de quibus quaeris.

M.—Piensas bien. Porque en el número 3 ves que hay una cierta perfección al ser un todo, ya que tiene principio, medio y fin.

D.—Claramente lo veo

M.—Y bien. ¿No hemos aprendido ya en nuestra niñez que todo número es par o impar?

D.—Tienes razón.

M.—Por tanto, recuerda y dime qué acostumbramos llamar número par y número impar.

D.—Todo el que puede dividirse en dos partes iguales, se llama número par, y si no puede, impar.

21. *M.*—Retienes lo aprendido. En consecuencia, como el 3 es el primer número enteramente impar y consta, como se ha dicho, de principio, medio y fin, ¿no debe haber también un número par que sea entero y perfecto, para que en él haya asimismo principio, medio y fin.

D.—Sí, debe haberlo.

M.—Pero ese número, cualquiera que sea, no puede tener un medio indivisible, como tiene el impar, pues si lo tuviera, no podría dividirse en dos partes iguales, cosa propia del número par, según dijimos. Ahora bien: el 1 es un valor indivisible, el 2 divisible. Y en los números es medio aquella cantidad respecto a la cual los dos valores laterales son iguales entre sí. ¿Hay aquí alguna formulación oscura y que comprendes menos?

M.—Recte arbitraris. Quare in ternario numero quamdam esse perfectionem vides, quia totus est: habet enim principium, medium et finem.

D.—Video plane.

M.—Quid? Illud nonne ab ineunte pueritia didicimus, omnem numerum aut parem esse, aut imparem?

D.—Verum dicis.

M.—Recordare ergo et dic mihi, quem soleamus dicere parem, quem imparem numerum.

D.—Ille qui potest in duas partes aequales dividi, par; qui autem non potest, impar vocatur.

21. *M.*—Rem tenes. Cum igitur ternarius primus sit totus impar; et principio enim, et medio, et fine constat, ut dictum est; nonne oportet etiam parem esse totum atque perfectum, ut in eo etiam principium, medium, finisque inveniatur?

D.—Oportet sane.

M.—At iste quisquis est, non potest habere individuum medium sicut impar: si enim haberet, non posset in duas aequales partes dividi, quod esse proprium paris numeri diximus. Individuum autem medium est unum, dividuum duo. Medium autem est in numeris, a quo ambo latera sibimet sunt aequalia. An aliquid obscure dictum est, minusque assequeris?

D.—Por el contrario, aun éstas me son evidentes, y ahora que estoy buscando un número par que sea un todo perfecto, el primero que se me ocurre es el 4. Porque, ¿cómo en el número 2 se pueden hallar esos tres elementos que constituyen el número perfecto, es decir, principio, medio y fin?

M.—Eso mismo precisamente es lo que quería como respuesta tuya, y lo que la razón misma obliga a reconocer. Así, pues, retoma lo que hemos tratado a partir de la unidad en sí y reflexiona. Verás ciertamente que el número 1 no tiene medio ni fin en razón a que él es solamente principio, o bien a que es principio porque carece de medio y de fin.

D.—Es cosa manifiesta.

M.—¿Pues qué diremos del número 2? ¿Podemos distinguir en él principio y medio, cuando no puede haber medio sino allí donde hay fin? ¿O principio y fin, cuando a un fin no se puede llegar sino a través de un medio?

D.—La razón apremia a reconocerlo, y me siento absolutamente inseguro qué debo responder acerca de este número.

M.—Pues mira no sea que este número pueda ser también principio de otros números. Porque si carece de medio y de fin eso que, como tú has dicho, obliga a reconocer la razón, ¿qué resulta sino que es también principio? ¿O dudas en establecer dos principios?

D.—Dudo muchísimo.

D.—Immo mihi et haec manifesta sunt, et dum quaero totum numerum parem, quaternarius primus occurrit. Nam in duobus quomodo possunt tria illa inveniri, per quae totus est numerus, id est principium, medium et finis?

M.—Idipsum omnino abs te responsum est quod volebam, et quod ipsa ratio cogit fateri. Repete itaque ab ipso uno tractationem, atque considera; videbis profecto ideo unum non habere medium et finem, quia tantum principium est; vel video esse principium, quia medio et fine caret.

D.—Manifestum est.

M.—Quid ergo dicemus **[1096]** de duobus? Num possumus in eis intellegere principium et medium, cum medium esse non possit, nisi ubi finis est; aut principium et finem, cum ad finem nisi per medium non queat perveniri?

D.—Urget ratio confiteri; et quid de hoc numero respondeam, prorsus incertus sum.

M.—Vide an iste quoque numerus possit principium esse numerorum. Nam si medio caret et fine, quod, ut dixisti, cogit ratio confiteri; quid restat, nisi ut sic hoc quoque principium? An dubitas duo principia constituere?

D.—Vehementer dubito.

M.—Harías bien si se pudiesen constituir dos principios entre sí contrarios. Pero, ahora bien, el segundo tiene su principio en el primero, de suerte que éste no procede de otro, mientras el segundo proviene de él: en efecto, 1 y 1 son dos, y estos dos números son principios, de tal manera que todos los números derivan ciertamente del 1. Pero como se forman por multiplicación y adición, y el origen de la multiplicación y adición se atribuye justamente al número 2, la consecuencia es que el *1* constituye el primer principio del que se derivan todos los números, y el *2* el segundo principio por el que se forman los números todos. A no ser que tengas algo que discutir como objeción a lo expuesto.

D.—Yo, realmente, nada; pero no pienso en estas cosas sin asombro, por más que, interrogado por ti, las vaya respondiendo por mí mismo.

La perfección del número 4

22. *M.*—Con mayor exactitud y complejidad se investigan estas cuestiones en esa disciplina que trata de los números, la Aritmética. Aquí, por nuestra parte, volvámonos al tema comenzado lo antes que podamos. Por ello te pregunto: ¿cuántos son 2 y 1?

D.—Tres.

M.—Por consiguiente, estos dos principios de números forman, por su unión, un número total y perfecto.

D.—Así es.

M.—Bene faceres, si ex adverso sibi constituerentur duo principia: nunc autem hoc alterum principium de illo primo est, ut illud a nullo sit, hoc vero ab illo: unum enim et unum duo sunt, et principia ita sunt ambo, ut omnes numeri quidem ab uno sint; sed quia per complicationem atque adiunctionem quamdam fiunt, origo autem complicationis et adiunctionis duali numero recte tribuitur: fit ut illud primum principium a quo numeri omnes; hoc autem alterum per quod numeri omnes esse inveniantur. Nisi quid habes adversum ista quod disseras.

D.—Ego vero nihil, et sine admiratione ista non cogito, quamvis ea, interrogatus abs te, ipse respondeam.

22. *M.*—Subtilius ista quaeruntur atque abstrusius in ea disciplina quae est de numeris: hic autem nos ad institutum opus quanto citius possumus, redeamus. Quocirca quaero, uni duo iuncta quid faciunt?

D.—Tria.

M.—Ergo haec duo principia numerorum sibimet copulata totum numerum faciunt atque perfectum.

D.—Ita est.

M.—¿Y qué dices ahora? Si contamos 1 y después 2, ¿qué número tenemos?

D.—El mismo número, el 3.

M.—Por consiguiente, el mismo número, que resulta de 1 y 2, se pone en línea después, de modo que no pueda intercalarse ningún otro.

D.—Así lo veo.

M.—Pues, sin embargo, es preciso veas también lo que no puede ocurrir en ninguno de los restantes números: que cuando encuentres dos números cualesquiera unidos por orden de enumeración, les siga a éstos el que se forma de la suma de ambos sin que se intercale otro alguno.

D.—También lo veo, porque 2 y 3, cuando son números unidos, dan en la suma 5, pero el número 5 no sigue inmediatamente, sino el 4. A su vez 3 y 4 son 7, pero entre el 4 y el 7 está el 5 y el 6 en el orden exigido. Y cuando quisiera continuar en este cálculo, tantos más tendremos intercalados.

M.—¡Grande armonía, pues, hay en esos tres números primeros! Pues decimos 1, 2, 3 sin que pueda intercalarse nada. Y 1 y 2 hacen lo mismo: ¡3!

M.—Y ¿qué más diremos? ¿No piensas digna de atención esta otra cosa: que cuanto más estrecha e íntima es esta armonía, tanto más tiende ella a la unidad, y que de muchos elementos forma una totalidad?

M.—Quid? In numerando post unum et duo quem numerum ponimus?
D.—Eadem tria.
M.—Idem igitur numerus, qui fit ex uno et duobus, post utrumque in ordine collocatur, ita ut nullus alius interponi queat.
D.—Ita video.
M.—Atqui et illud videas oportet, in nullis reliquis numeris id posse contingere, ut cum duos quoslibet sibimet in numerandi ordine copulatos notaveris, consequatur eos ille qui ex ambobus conficitur, nullo interposito.
D.—Id quoque video: nam duo et tria, qui sibi numeri copulati sunt, in summa quinque faciunt: non autem quinque continuatim sequuntur, sed quattuor. Rursus tria et quattuor septem conficiunt: inter quattuor autem ac septem, quinque atque sex ordinati sunt. Et quanto progredi voluero, tanto plures interponuntur.
M.—Magna haec ergo concordia est in prioribus tribus numeris: unum enim et duo et tria dicimus, quibus nihil interponi potest: unum autem et duo, ipsa sunt tria.
D.—Magna prorsus.
M.—Quid? Illud nullane consideratione dignum putas, quod ista concordia quanto est arctior atque coniunctior, tanto magis in unitatem quamdam tendit, et unum quiddam de pluribus efficit?

D.—Y aun de atención grandísima; y no sé por qué hasta admiro y amo esa unidad, que tú haces más estimable.

M.—Y mucho te lo apruebo; pero realmente cualquier unión y enlace de cosas forma a sazón la máxima unidad cuando el medio está en armonía con los extremos y con los extremos los medios.

D.—Así realmente debe ser.

23. *M.*—Presta, pues, atención, para que veamos esta unidad en la conexión tratada. Porque cuando decimos 1, 2, 3, ¿no es superado el 1 por el 2 tanto como el 2 por el 3?

D.—Muy gran verdad es ésta.

M.—Dime ya ahora cuántas veces he mencionado el *1* en esta comparación.

D.—Una vez.

M.—¿Cuántas el 3?

D.—Una.

M.—¿Y el 2?

D.—Dos veces.

M.—Por tanto, una vez, dos veces y una vez, ¿cuántas veces suman?

D.—Cuatro.

M.—Justamente, pues, sigue el número 4 a ese 3, porque esa proporción le atribuye la comparación. Cuál sea el valor de dicha proporción, acostúmbrate ya a descubrirla en el hecho de que aquella unidad que tú amas, como dijiste, puede formarse en los objetos colocados en orden gracias a esa cosa úni-

D.—Immo maxima, et nescio quomodo, et miror, et amo istam quam commendas unitatem.
M.—Multum probo; sed certe quaelibet rerum copulatio atque connexio tunc maxime unum quiddam efficit, cum et media extremis, et mediis extrema consentiunt.
D.—Ita certe oportet.
[1097] 23. *M.*—Attende igitur ut hoc in ista connexione videamus. Nam cum unum, duo, tria dicimus, nonne quanto unum a duobus, tanto duo a tribus superantur?
D.—Verissimum est.
M.—Dic iam nunc mihi, in ista collatione quoties unum nominaverim.
D.—Semel.
M.—Tria quoties?
D.—Semel.
M.—Quid, duo?
D.—Bis.
M.—Semel, ergo, et bis, et semel, quoties fit in summa?
D.—Quater.
M.—Recte igitur istos tres quaternarius numerus sequitur; ei quippe tribuitur ista proportione collatio. Quae quantum valeat, eo iam assuesce cognoscere, quod illa unitas quam te amare dixisti, in rebus ordinatis

ca, cuyo nombre en griego es ἀναλογία y algunos de los nuestros llamaron *proporción;* y este término usemos, si estás de acuerdo, pues en una conversación en lengua latina no me gustaría, sin necesidad, hacer uso de palabras griegas [21].

D.—A mí, en cambio, me gusta. Pero sigue adonde habías apuntado.

M.—Lo haré. Porque con el mayor cuidado investigaremos en esta ciencia, en su debido lugar, qué es la *proporción* y hasta dónde se extiende el derecho que ella ejerce en las cosas. Y cuanto más avances en su estudio, tanto mejor conocerás su valor y naturaleza. Pero ya estás viendo realmente, y es suficiente por ahora, que aquellos tres números, cuya armonía admirabas, no se pueden comparar entre sí dentro de un mismo grupo si no es por el número 4. Por tal razón, con todo derecho consiguió, como puedes entender, que se le pusiera inmediatamente tras aquéllos, para unirse así a ellos en la más estrecha armonía. De modo que ya no son solamente 1, 2, 3, sino que 1, 2, 3, 4 es una progresión unida en amistad estrechísima.

D.—Tienes mi entero asentimiento.

24. *M.*—Pero mira atentamente lo restante, no vayas a pensar que el número 4 nada tiene de particular propiedad, de que carezcan todos los demás números, que contribuye eficazmente a esa conexión de la que estoy hablando, de suerte que

hac una effici potest, cuius graecum nomen ἀναλογία est, nostri quidam proportionem vocaverunt, quo nomine utamur, si placet: non enim libenter, nisi necessitate, graeca vocabula in latino sermone usurpaverim.

D.—Mihi vero placet; sed perge quo intenderas.

M.—Faciam. Nam quid sit proportio, quantumque in rebus iuris habeat, et suo loco in hac disciplina diligentius requiremus; et quanto in eruditione promotior eris, tanto eius vim melius naturamque cognosces. Sed vides certe, quod in praesentia satis est, tres illos numeros, quorum mirabare concordiam, sibimet in eadem connexione nisi per quaternarium numerum non potuisse conferri. Quamobrem post illos se ordinari, sic ut illa concordia cum his arctiore copuletur, quantum intellegis iure impetravit; ut iam non unum, duo, tria tantum; sed unum, duo, tria, quattuor, sit amicissime copulata progressio numerorum.

D.—Omnino assentior.

24. *M.*—At cetera intuere, ne arbitreris nihil habere proprium quaternarium numerum, quo reliqui omnes numeri careant, quod valeat ad istam connexionem de qua loquor, ut ab uno usque ad quattuor certus

[21] La versión del término griego *analogia* en *proportio* parece original de Varrón, y Cicerón mismo la adoptó, el escritor que mayor esfuerzo hizo por aclimatar el vocabulario técnico griego en la literatura latina. El purismo ciceroniano decidió la extraordinaria sobriedad de terminología técnica musical en la obra de San Agustín, tan poco inclinado a los neologismos.

de 1 a 4 hay un orden determinado y un modo de progresión hermosísimo. Porque antes habíamos convenido en que la más real unidad de muchos elementos se forma cuando con los extremos está en armonía el medio y con el medio los extremos.

D.—Así es.

M.—Por consiguiente, cuando ponemos 1, 2 y 3, dime quiénes son los extremos y quién el medio.

D.—En el 1 y el 3 veo los extremos, en el 2 el medio.

M.—Responde ahora qué resulta de 1 y 3.

D.—Cuatro.

M.—Y bien: el número 2, que está solo en el medio, ¿puede ser comparado con otro número que no sea él mismo? Por lo cual, dime también cuántos son 2 y 2.

D.—Cuatro.

M.—Así, pues, el medio está en armonía con los extremos, y con estos extremos el medio. Por tal razón, igual que la nota sobresaliente en el número 3 está en que se coloca después de 1 y 2, porque se compone de 1 y 2, la relevante del 4 reside en que viene después de 1, 2 y 3, porque se compone de 1 y 3, o de dos veces 2. Es ésta la armonía de los extremos con el medio y del medio con los extremos en aquella proporción que en griego se llama ἀναλογία. Dime abiertamente si has entendido.

D.—Estoy entendiendo bastante.

sit numerus, et pulcherrimus progrediendi modus. Convenerat quippe inter nos superius, tunc ex pluribus unum aliquid maxime fieri, cum extremis media, et mediis extrema consentiunt.

D.—Ita est.

M.—Cum ergo collocamus unum et duo et tria, dic quae sint extrema, quod medium.

D.—Unum et tria extrema video, duo medium.

M.—Responde nunc, ex uno et tribus quid conficiatur.

D.—Quattuor.

M.—Quid? Duo qui unus in medio numerus est, num potest nisi sibi conferri? Quamobrem dic etiam duo bis quid conficiant.

D.—Quattuor.

M.—Ita ergo medium extremis, et medio extrema consentiunt. Quamobrem sicut excellit in tribus, quod post unum et duo collocantur, cum ex uno et duobus constent; sic excellit in quattuor, quod post unum et duo et tria numerantur, cum constent ex uno et tribus, vel bis duobus: quae extremorum cum medio et medii cum extremis, in illa quae graece ἀναλογία dicitur, proportione consensio est. Quod utrum intellexeris pande.

D.—Satis intellego.

25. *M.*—Intenta, por tanto, en los demás números, si es posible encontrar en ellos lo que dijimos era particular propiedad del número 4.

D.—Lo haré. En efecto, si ponemos 2, 3, 4, sumados los extremos hacen 6; este mismo es el resultado del medio sumado consigo; y, sin embargo, el número siguiente no es el 6, sino el 5. A su vez, pongo 3, 4 y 5: los extremos suman 8, también el medio multiplicado por 2. Pero entre el 5 y el 8 no veo ya intercalado un número solo, sino dos, a saber: los números 6 y 7. Y por esta razón, a medida que avanzo, estos intervalos se van haciendo más grandes.

M.—Veo que has entendido y que sabes a la perfección lo dicho. Pero para no detenernos ya, observas ciertamente que del 1 al 4 resulta una progresión justísima, sea por razón del número par e impar, porque el primer número total impar es el 3 y el primer número total par el 4, cuestión que hemos tratado poco antes; sea porque el 1 y el 2 son los principios y como simientes de los números, de los que se forma el 3, de suerte que sean ya tres los números. Cuando éstos se unen en una proporción, se alumbra y nace el número 4, y por esta razón tiene derecho a unirse a ellos, para que, llegando hasta él mismo, resulte aquella equilibrada progresión que estamos investigando.

D.—Entiendo.

25. *M.*—Tenta ergo in reliquis numeris, utrumne inveniatur quod quaternarii numeri proprium esse diximus.

D.—Faciam. Nam si constituamus duo, tria, quattuor, extrema collata fiunt sex; hoc facit et medium sibi collatum: nec tamen sex, sed quinque consequuntur. Rursus tria, quattuor et quinque constituo; extrema octo faciunt, medium quoque bis ductum: at **[1098]** inter quinque et octo, non iam unum, sed duos, senarium scilicet et septenarium numeros interpositos video. Atque illa *ratione* quantum progredior, tanto haec fiunt intervalla maiora.

M.—Video te intellexisse, et omnino scire quod dictum est: sed iam ne immoremur, animadvertis certe ab uno usque ad quattuor iustissimam fieri progressionem; sive propter imparem ac parem numerum, quoniam primus impar totus tria, et primus par totus quattuor, de qua re paulo ante tractatum est; sive quia unum et duo principia sunt, et quasi semina numerorum, e quibus ternarius conficitur, ut sint iam tres numeri; qui sibi dum proportione conferuntur, quaternarius elucescit et gignitur, et propterea eis iure coniungitur, ut usque ad illum fiat ea, quam quaerimus moderata progressio.

D.—Intellego

Los cuatro números primeros entre sí forman la decena ordenante

26. *M.*—Muy bien. Pero ¿recuerdas al fin qué nos habíamos propuesto indagar? Porque, en mi opinión, era nuestro propósito ver si de alguna manera podíamos hallar —ya que en aquella infinita serie de números hay establecidas cifras determinadas— cuál sería la causa de por qué esa primera cifra determinada está señalada en el número 10, que tiene tantísima importancia entre todos los demás; es decir, por qué avanzando del 1 al 10 al 1 vuelvan otra vez los números.

D.—Recuerdo claramente que por causa de esta cuestión hemos hecho tan gran rodeo, pero no encuentro qué hayamos logrado en lo que concierne a su solución. Aunque a esta conclusión, al menos, ha llegado todo nuestro razonamiento: la progresión justa y regular de los números no se detiene en el 10, sino en el número 4.

M.—Pues ¿no ves entonces qué suma resulta de 1 y 2, y de 3 y 4?

D.—Véola al punto, la veo y me asombro de todo, hasta reconozco que la cuestión surgida queda resuelta, pues 1, 2, 3 y 4 hacen en suma 10.

M.—Por consiguiente, entre todos los números, es conveniente que esos cuatro primeros, su serie y su conexión sean tenidos en más honor que las demás conexiones, series y números.

26. *M.*—Bene sane. Sed meministine tandem quid institueramus inquirere? Nam, ut opinor, propositum erat, si quomodo invenire possemus, cum in illa infinitate numerorum certi articuli essent numerantibus constituti, quid esset causae cur ipse primus articulus in denario numero esset, qui per omnes ceteros valet plurimum; id est, cur ab uno usque ad decem progressi numerantes rursum ad unum remearent?

D.—Recordor plane quaestionis huius causa nos tantum circumisse: sed quid effecerimus quod ad eam solvendam pertineat, non invenio. Siquidem illa omnis nostra ratiocinatio ad id conclusa est, ut non usque ad denarium, sed usque ad quaternarium numerum sit iusta et moderata progressio.

M.—Tune igitur non vides, ex uno et duobus et tribus et quattuor quae summa conficiatur?

D.—Video iam, video, et miror omnia, et ortam quaestionem solutam esse confiteor: unum enim et duo et tria et quattuor simul decem sunt.

M.—Ergo istos quattuor primos numeros, seriemque et connexionem eorum honorabilius haberi, quam cetera, in numeris convenit.

QUÉ MOVIMIENTOS PUEDEN APRECIAR LOS SENTIDOS

XIII 27. Pero tiempo es ya de volver a tratar y discutir aquellos movimientos que con propiedad se atribuyen a esta ciencia (Música), y por los cuales hemos hecho esas consideraciones sobre los números, es decir, sobre una ciencia distinta (Aritmética), en la medida que pareció suficiente a nuestro tema. Así, pues, ya que en gracia de la comprensión establecíamos movimientos en el paso de las horas, movimientos que tenían entre sí una medida numérica, como demostraba nuestro cálculo, ahora te pregunto lo siguiente: si alguien corre durante una hora, y otro seguidamente durante dos, ¿podrías, sin mirar un reloj, o clepsidra, o cualquier otra medida de tiempo, percibir en aquellos dos movimientos que uno es simple y el otro doble? O si no puedes indicar esto, ¿podrías, sin embargo, experimentar encanto en esa armonía y hacerte sensible a cierto placer?

D.—De ningún modo puedo.

M.—De otra manera la pregunta: si alguien aplaude rítmicamente, de suerte que el primer sonido tiene un tiempo, el segundo el doble de ese tiempo, lo que llamamos *yambos,* y los continúa y los enlaza en series, y a su vez otro danza al compás de ese mismo sonido, es decir, moviendo pies y manos en seguimiento de esos tiempos, ¿no advertirías también tú el módulo de los tiempos, o sea, que las medidas van alternando, en los movimientos, el simple con el doble, sea en el aplauso que se oye, sea en la danza que se está contemplando?

XIII 27. Tempus est autem ad illos motus redire tractandos et discutiendos, qui huic disciplinae proprie tribuuntur, et propter quos ista de numeris, de alia scilicet disciplina, quantum pro negotio satis visum est, consideravimus. Itaque nunc abs te quaero, quoniam intellegendi gratia in horarum spatio motus constituebamus, quos ad se invicem habere aliquam numerosam dimensionem ratio demonstrabat; utrum si quisquam mora unius horae currat, et alius deinceps duarum, possis non inspecto horologio vel clepsydra, vel aliqua huiuscemodi temporum notatione sentire illos duos motus, quod unus simplus, alius duplus sit: vel etiamsi id non possis dicere, illa tamen congruentia delectari, atque aliqua voluptate affici.

D.—Nullo modo possum.

M.—Quid, si quispiam numerose plaudat, ita ut unus sonitus simplum, alter duplum temporis teneat, quos iambos pedes vocant, eosque continuet atque contexat; alius autem ad **[1099]** eumdem sonum saltet, secundum ea scilicet tempora movens membra? Nonne advertas aut etiam dicas ipsum modulum temporum, id est quod simplum ad duplum spatia in motibus alternent, sive in illo plausu qui auditur, sive in illa saltatione

¿O sentirías encanto, al menos, en el armonioso ritmo que estás percibiendo, aunque no sepas señalar las cuantidades de esta medida yámbica?

D.—Así realmente es, como estás diciendo; porque también los que conocen estos ritmos los perciben en el aplauso y en la danza, y con facilidad dicen cuáles son. Y los que no los conocen ni son capaces de indicarlos, no niegan, sin embargo, gozar cierto placer en ellos.

28. *M.*—Por consiguiente, como no puede negarse que al raciocinio en sí de esta enseñanza (de la Música) —ya que ella es la ciencia de regular bien el ritmo— pertenecen todos los movimientos que están bien medidos, y muy especialmente los que no se relacionan con un objeto ajeno, sino mantienen en sí mismos el fin de su belleza y de su encanto, estos movimientos, sin embargo, como tú con justeza y verdad has respondido a mi pregunta, si tienen lugar durante un largo espacio de tiempo, y si en su medida misma, que es bella, ocupan una hora o más tiempo todavía, no se pueden acomodar a nuestros sentidos. Por tal razón, si la música que en cierto modo brotó de santuarios secretísimos, ha dejado también ciertas huellas en nuestros sentidos o en los objetos que nosotros sentimos, ¿no es razonable rastrear antes esas mismas huellas, para que sin error alguno nos dejemos conducir más fácilmente, si podemos, hasta el fondo mismo de esos santuarios que yo mencionara?

quae cernitur; aut saltem delecteris numerositate quam sentias, tametsi non possis numeros eius dimensionis edicere?

D.—Ita vero est, ut dicis: nam et illi qui hos numeros noverunt, sentiunt eos in plausu atque saltatione, quique sint facile dicunt; et qui eos non noverunt nec possunt dicere, non negant tamen ex his se voluptate aliqua perfrui.

28. *M.*—Cum igitur ad ipsam rationem disciplinae huius, siquidem scientia est bene modulandi, non possit negari omnes pertinere motus qui bene modulati sunt, et eos potissimum qui non referuntur ad aliud aliquid, sed in seipsis finem decoris delectationisve conservant; hi tamen motus, ut nunc a me rogatus recte vereque dixisti, si longo spatio temporis **[1100]** fiant, inque ipsa dimensione quae decora est, horam vel etiam maius tempus obtineant, non possunt congruere nostris sensibus. [Licet aliquanto idem pes in canendo, servata collationis ratione, alias longioribus, alias brevioribus possit fieri sonis]. Quamobrem cum procedens quodammodo de secretissimis penetralibus musica, in nostris etiam sensibus, vel his rebus quae a nobis sentiuntur, vestigia quaedam posuerit; nonne oportet eadem vestigia prius persequi, ut commodius ad ipsa si potuerimus, quae dixi penetralia, sine ullo errore ducamur?

D.—Es razonable, en verdad, y con impaciencia te pido que lo hagamos ya, al instante.

M.—Dejemos, por tanto, a un lado esos alargados espacios de tiempo, que sobrepasan la capacidad de nuestra percepción [22], y tratemos, cuanto pueda guiarnos la razón, de estos breves espacios de intervalos que en el canto y la danza nos llenan de hechizo. Si es que tú no piensas que es posible indagar de otra manera esas huellas que, como hemos dicho, ha dejado esta ciencia en nuestros sentidos y en los objetos que podemos percibir.

D.—En modo alguno pienso de otra manera.

D.—Oportet vero, et hoc iamiamque ut faciamus, efflagito.

M.—Omittamus ergo illas ultra capacitatem sensus nostri porrectas temporum metas, et de his brevibus intervallorum spatiis, quae in cantando saltandoque nos mulcent, quantum ratio nos duxerit, disseramus. Nisi tu forte aliter putas illa vestigia indagari posse, quae in nostris sensibus, hisque rebus quas valemus sentire, hanc disciplinam posuisse praedictum est.

D.—Nullo modo aliter puto.

22 Todos los ritmólogos y metrólogos de la Antigüedad no se cansan en insistir acerca de que la suma calidad del ritmo consiste en su fácil reconocimiento, de tal modo que viene a proclamarlo una de las normas principales de la Música. El ritmo debe tener un límite claro, determinado y concreto, de tal modo que la duración del movimiento no puede ser demasiado larga.

LIBRO II

Los pies métricos

PRIMERA PARTE

NATURALEZA Y NUMERO DE PIES

EL MÚSICO DEBE OBSERVAR LA DURACIÓN DE LAS SÍLABAS

I 1. *M.*—En vista de todo lo antes expuesto, presta mucha atención y oye ahora cabalmente como si se tratara de un segundo exordio de nuestra discusión. Y, antes de nada, contesta si aprendiste bien la distinción que enseñan los gramáticos, la diferencia entre sílabas breves y largas, o realmente prefieres, conozcas o ignores ese tema, que comencemos nuestra investigación como si enteramente fuésemos inexpertos en estas materias, de tal suerte que sea la razón la que nos conduzca a todo, con preferencia a que a ello nos fuerce la costumbre inveterada o la autoridad que anticipadamente nos dejó su fallo.

D.—A que yo prefiera abiertamente tu propuesta no sólo me impulsa la razón en sí misma, sino también (¿pues por qué voy a dudar en confesarlo?) mi desconocimiento de la cuantidad de esas sílabas [1].

LIBER II

[PL 32,1099]

I 1. *M.*—Attende igitur diligenter, et nunc demum accipe quasi alterum nostrae disputationis exordium. Ac primum responde, utrum bene didiceris eam quam gammatici docent, syllabarum brevium longarumque distantiam; an vero sive ista noris sive ignores, malis ut ita quaeramus, quasi omnino rudes harum rerum simus, ut ad omnia nos ratio potius perducat, quam inveterata consuetudo, aut praeiudicata cogat auctoritas.

D.—Ita plane malle me non modo ipsa ratio sed istarum etiam syllabarum imperitia (quid enim fateri dubitem?) impellit.

1 El discípulo no niega la existencia de sílabas largas y breves, pero *(negare non possum non me ad ista etiam surdum fuisse)* desconoce la razón de la cuantidad de las sílabas. De esta vacilación es buen testimonio San Agustín. El vulgo empieza a perder este matiz fundamental de la lengua latina y ley estructural de los metros y de los versos. Esto no quiere decir que en ese tiempo no supiera gozar ya el pueblo una declamación de poemas o una representación teatral en lengua latina, cuya estética se basa, en gran parte, en la interpretación del ritmo como vehículo del pensamiento.

M.—Pues ánimo; al menos dime si tú mismo, por tu propio medio, jamás advertiste que en nuestra lengua se pronuncian las sílabas unas veces aprisa y con la menos duración posible y otras con mayor extensión y más tiempo.

D.—Puedo afirmar que todavía no he sido sordo a tales matices.

M.—Pues, con todo eso, quiero que sepas que toda esa ciencia, que en la lengua griega se denomina γραμματική y en latín *Litteratura,* se proclama guardiana de la tradición, aun la única, como enseña la inteligencia más refinada, y hasta sin igual, según reconocen incluso los espíritus toscos. Así, por ejemplo, si has dicho *cano,* o has empleado esta palabra en poesía de manera que tú, al pronunciarla, alargas la primera sílaba de este verbo, o la pones dentro de un verso en un lugar donde se exigía que haya una larga, el gramático —ese guardián de la tradición, ya se ve— lo desaprobará, sin poder aseverar ninguna otra razón de por qué debía abreviarse ese lugar, sino la de que quienes vivieron antes de nosotros, y cuyos libros todavía quedan y estudian los gramáticos, la emplearon como sílaba breve, no como larga. Por tanto, la fuerza está aquí en que es la autoridad la que tiene fuerza. Pero, en realidad, la ciencia de la música, a la que concierne la medida racional en sí de las palabras y su armonioso ritmo, no tiene cuenta sino de que se abrevie o alargue la sílaba que ocupa ese u otro lugar de acuerdo con la cuantidad de esas medidas. Porque si has puesto esa palabra *cano* en un lugar del verso donde deben ponerse dos sílabas largas, y la primera de ellas,

M.—Age iam, saltem illud eloquere, utrum tu ipse per te numquam animadverteris in locutione nostra alias syllabas raptim et minime diu, alias autem productius et diutius enuntiari.

D.—Negare non possum non me ad ista etiam surdum fuisse.

M.—Atqui scias velim totam illam scientiam, quae grammatica graece, latine autem litteratura nominatur, historiae custodiam profiteri, vel solam, ut subtilior docet ratio; vel maxime, ut etiam pinguia corda concedunt. Itaque verbi gratia cum dixeris *cano,* vel in versu forte posueris, ita ut vel tu pronuntians producas huius verbi syllabam primam, vel in versu eo loco ponas, ubi esse productam oportebat; reprehendet grammaticus, custos ille videlicet historiae, nihil aliud asserens cur hunc corripi oporteat, nisi quod hi qui ante nos fuerunt, et quorum libri exstant tractanturque a grammaticis, ea correpta, non producta usi fuerint. Quare hic quidquid valet, auctoritas valet. At vero musicae ratio, ad quam dimensio ipsa vocum rationabilis et numerositas pertinet, non curat **[1100]** nisi ut corripiatur vel producatur syllaba, quae illo vel illo loco est secundum rationem mensurarum suarum. Nam si eo loco ubi duas longas syllabas poni decet, hoc verbum posueris, et primam, quae

que es larga, la has hecho breve al pronunciarla, por nada en absoluto se enciende en cólera la música; pues los tiempos, esas medidas de las palabras, llegaron a los oídos como estuvieron exigidas por aquel ritmo. Mas el gramático ordena que se corrija, y que pongas aquella palabra cuya primera sílaba ha de ser larga, de conformidad, como se ha dicho, con la autoridad de los antepasados, cuyos escritos él custodia [2].

El músico decide por la razón, no por la autoridad

II 2. Por tal razón nosotros, como nos hemos propuesto rastrear las leyes de la música, aun si desconoces qué sílaba ha de ser breve o qué sílaba ha de ser larga, podemos, sin embargo, no sentirnos atados por este desconocimiento tuyo y considerar suficiente que dijiste haber notado sílabas más breves unas veces y otras más largas. Por ello te pregunto ahora si el sonido de los versos, percibido por los oídos, te causó alguna vez placer alguno.

D.—Precisamente muchísimas, de suerte que casi jamás he escuchado un verso sin deleite.

M.—Por tanto, si en un verso, cuya audición te deleita, alguien alarga o abrevia sílabas en ese lugar donde no lo exige la regla del mismo verso, ¿puedes tú sentir igual deleite?

D.—Por el contrario, no soy capaz de oírlo sin aversión.

brevis est, pronuntiatione longam feceris, nihil musica omnino succenset: tempora enim vocum ea pervenere ad aures, quae illi numero debita fuerunt. Grammaticus autem iubet emendari, et illud te verbum ponere cuius prima syllaba producenda sit, secundum maiorum, ut dictum est, auctoritatem, quorum scripta custodit.

II 2. Quamobrem nos, cum rationes musicae persequendas susceperimus, etiam si nescis quae syllaba corripienda, quae producenda sit; possumus tamen non impediri hac ignorantia tua, satisque habere, quod te animadvertisse dixisti alias syllabas correptiores, alias productiores. Quare illud nunc quaero, utrum sonus versuum aliquando te aliqua per aures voluptate commoverit.

D.—Prorsus saepissime, ita ut numquam fere sine delectatione versum audierim.

M.—Si quis ergo in versu, quo audito delectaris, eo loco quo ratio eiusdem versus non postulat, vel producat syllabas, vel corripiat, num eodem modo delectari potes?

D.—Immo audire hoc sine offensione non possum.

[2] Al esfuerzo de los gramáticos se debe la conservación de la más pura tradición en distinguir la cuantidad y la correcta pronunciación de las palabras. San Agustín es tradicionalista en el lenguaje, fácilmente explicable por su labor retórica, que toma tanta cuenta de la tradición acreditada en los gramáticos anteriores.

M.—De ningún modo, pues, cabe duda de que lo que dices te deleita en el sonido es la medida de los ritmos, y, perturbada ésta, no puede ofrecerse aquel deleite a tus oídos.

D.—Es cosa manifiesta.

M.—Dime, por tanto, en lo que atañe al sonido del verso, qu diferencia hay si digo *ārmă vĭrūmquĕ cănō, Trōiāē quī prīmŭs ăb ōrīs,* o bien *quī prīmīs ăb ōrīs.*

D.—A mí, en realidad, en lo que atañe a esa medida, me suena lo mismo.

M.—Pero esto ha sido por efecto de mi pronunciación, a saber: por el vicio que los gramáticos llaman barbarismo; porque *prīmŭs* consta de sílaba larga y breve, mientras *prīmīs* tiene dos largas. Pero yo hice breve la última. Así no han sufrido engaño tus oídos. Por lo cual vamos a probar repetidas veces si percibes en mi pronunciación qué es *tiempo largo* y *tiempo no largo* en las sílabas, para que nuestra discusión, a base de mis preguntas y tus respuestas, como dispusimos, pueda seguir adelante. Así voy a repetir ahora el mismo verso en que había cometido un barbarismo, y aquella sílaba que hice breve, para que no se molestaran tus oídos, la alargaré, como ordenan los gramáticos. Tú hazme saber si la medida de este verso causa placer alguno en tu sensibilidad. Vaya así, en efecto, mi pronunciación: *ārmă vĭrūmquĕ cănō, Trōiāē quī prīmīs ăb ōrīs* [3].

M.—Nullo modo igitur dubium est, quin te in sono quo te delectari dicis, dimensio quaedam numerorum delectet, qua perturbata delectatio illa exhiberi auribus **[1101]** non potest.

D.—Manifestum est.

M.—Dic mihi deinceps quod ad sonum versus attinet, quid intersit, utrum dicam: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris;* an: *qui primis ab oris.*

D.—Mihi vero utrumque, quantum ad illam dimensionem pertinet, idem sonat.

M.—At hoc mea pronuntiatione factum est, cum eo scilicet vitio quod barbarismum grammatici vocant: nam *primus,* longa est et brevis syllaba; *primis* autem, ambae producendae sunt: sed ego ultimam earum corripui; ita nihil fraudis passae sunt aures tuae. Quamobrem illud etiam atque etiam tentandum est, utrum me pronuntiante sentias, quid sit in syllabis diu et non diu, ut nostra disputatio, me interrogante ac te respondente, sicut instituimus, possit procedere. Itaque iam eumdem versum in quo barbarismum feceram repetam, et illam syllabam quam, ne tuae aures offenderentur, corripui, producam, ut grammatici iubent: tu mihi renuntiato, utrum illa versus dimensio sensum tuum eadem afficiat voluptate; sic enim pronuntiem: *Arma virumque cano, Troiae qui primis ab oris.*

[3] Este primer verso de la *Eneida,* de Virgilio *(Canto las armas y al héroe que llegó el primero de las costas de Troya),* gozaba de gran popularidad como ejemplo entre

D.—Ahora, en verdad, no puedo negarlo; no sé por qué defecto de sonido me puedo sentir molesto.

M.—No sin razón. Pues aunque no se haya cometido un barbarismo, se ha hecho, sin embargo, una falta que rechaza tanto la gramática como la música: la gramática, porque esa palabra *primis,* cuya última sílaba es larga, ha sido puesta en el lugar donde debe ponerse una breve; la música, simplemente porque una larga cualquiera está en el lugar donde era preciso una breve, y el tiempo debido, que exigía la medida armoniosa del ritmo, no ha sido reproducido. Por ello, si ya distingues suficientemente qué exige la sensibilidad del oído y qué la autoridad, el paso siguiente es que veamos por qué esta misma percepción sensible unas veces se deleita y otras se siente molesta en los sonidos largos o breves, pues esto es lo que concierne al *tiempo largo* y *tiempo no largo.* Creo recordarás que habíamos emprendido desarrollar esta cuestión.

D.—Yo he comprendido, sin duda alguna, esta distinción, y al par que recuerdo nuestro propósito, también espero con vivísima atención lo siguiente.

Desarrollo de la cuantidad breve a larga en las sílabas

III 3. *M.*—¿Qué te parece sino que comencemos a comparar entre sí las sílabas, y ver qué relaciones de número rítmico hay entre ellas, igual que ya antes tratamos entre nos-

D.—Nunc vero negare non possum, nescio qua soni deformitate me offensum.

M.—Non iniuria: quamquam enim barbarismus factus non sit, id tamen vitium factum est, quod et grammatica reprehendat et musica: grammatica, quia id verbum, cuius novissima syllaba producenda est, eo loco positum est ubi corripienda poni debuit; musica vero tantummodo quia producta quaelibet vox est loco, quo corripi oportebat, et tempus debitum quod numerosa dimensio postulabat redditum non est. Quocirca si iam satis discernis quid sensus, quid auctoritas postulet, sequitur ut videamus, ille ipse sensus cur alias delectetur in sonis vel productis vel correptis, alias offendatur: id est enim quod ad diu, et non diu pertinet. Quam partem nos explicandam suscepisse credo quod memineris.

D.—Ego vero et illud discrevi, et hoc memini, et ea quae sequuntur intentissime exspecto.

III 3. *M.*—Quae putas, nisi ut incipiamus sibimet syllabas comparare, et videre quos numeros ad sese habeant; sicut de motibus iam

gramáticos y metrólogos latinos. San Agustín lo cita varias veces en esta obra para distintos fines, como ejercicio de duración correcta de sílabas, como ejemplo de la cesura, como demostración de una revolucionaria manera de interpretar el silencio final del verso, etc.

otros sobre los movimientos en una larga disquisición? En el movimiento se contiene, efectivamente, también todo lo que emite sonido, y las sílabas asimismo suenan. ¿Puede negarse alguna de estas cosas?

D.—De ninguna manera.

M.—Por tanto, cuando se comparan entre sí las sílabas, se comparan igualmente ciertos movimientos en los que pueden descubrirse los números de cierto tiempo por la medida de su duración.

D.—Así es.

M.—¿Puede, pues, compararse una sílaba consigo misma? Porque la unidad rehúye toda comparación, a no ser que tú pienses otra cosa.

D.—Ninguna otra pienso.

M.—¿Cómo? Niegas que se puedan comparar una sílaba a otra, y una o dos a dos o tres, y así sucesivamente en muchas?

D.—¿Quién lo negaría?

M.—Observa además esto: cualquier sílaba breve y pronunciada con el tiempo mínimo, y que cesa tan pronto como brotó, ocupa, sin embargo, un espacio en el tiempo y tiene su pequeña duración.

D. Veo que es necesario lo que dices.

M.—Di ahora de dónde comenzamos a contar.

D.—Desde el uno, sin duda.

inter nos tam longa superius ratione tractatum est? In motu est enim etiam omne quod sonat; et syllabae utique sonant: an quidquam horum negari potest?

D.—Nullo modo.

M.—Cum ergo inter se syllabae conferuntur, motus quidam inter se conferuntur, in quibus possint numeri quidam temporis mensura diuturnitatis inquiri.

D.—Ita est.

M.—Num igitur potest sibi una syllaba comparari? Nam omnem comparationem, nisi tu aliud putes, singularitas fugit.

D.—Nihil puto aliud.

M.—Quid? Una uni, aut una vel duae duabus vel tribus, et deinceps in pluribus, quin possint sibimet conferri, num negas?

D.—Quis hoc negaverit?

M.—Rursus hoc vide, quamlibet syllabam brevem minimeque diu pronuntiatam, et mox ut eruperit desinentem, occupare tamen in tempore **[1102]** aliquid spatii, et habere quamdam morulam suam.

D.—Video necesse esse quod dicis.

M.—Dic nunc, unde numerum exordiamur.

D.—Ab uno scilicet.

M.—Así, pues, los antiguos no llamaron absurdamente *un solo tiempo* a esa suerte de mínimo espacio en el tiempo que ocupa la sílaba breve. De la breve, en efecto, pasamos a la larga.

D.—Es verdad.

M.—Consecuencia es ya que vengas a reparar también en esto: puesto que en los números la primera progresión se da del 1 al 2, así en las sílabas, donde sin duda pasamos de breve a larga, la larga debe ocupar doble tiempo. Y por esta razón, si el espacio que ocupa la breve se llama justamente *un solo tiempo,* de igual modo el que la larga ocupa se denomina con rectitud *dos tiempos.*

D.—Con rectitud absoluta, pues reconozco que la razón lo exige.

La unión de sílabas forma el pie a partir de dos sílabas breves

IV 4. *M.*—Adelante; veamos ahora las uniones en sí mismas. Mi pregunta es qué relación tiene, a tu parecer, una sola sílaba breve con otra igualmente breve, o cómo se llaman estos movimientos entre sí comparados. Pues recuerdas, si no me engaño, que antes, en nuestra conversación, nosotros hemos dado nombres a todos los movimientos que concuerdan entre sí en el número.

D.—Recuerdo que los llamamos *iguales,* pues tienen, unos respecto a otros, la misma medida de tiempo durable.

M.—Pero esta asociación de sílabas, por la que se unen

M.—Non absurde igitur hoc in tempore quasi minimum spatii, quod brevis obtinet syllaba, unum tempus veteres vocaverunt: a brevi enim ad longam progredimur.

D.—Verum est.

M.—Sequitur iam, ut illud quoque animadvertas, quoniam ut in numeris ab uno ad duo est prima progressio; ita in syllabis, qua scilicet a brevi ad longam progredimur, longam duplum temporis habere debere: ac per hoc si spatium quod brevis occupat recte unum tempus vocatur; spatium item quod longa occupat recte duo tempora nominari.

D.—Recte prorsus: nam id rationem postulare consentio.

IV 4. *M.*—Age, nunc collationes ipsas videamus: nam una brevis syllaba ad unam brevem syllabam quaero quam rationem tibi habere videatur, vel hi motus inter se quid vocentur. Meministi enim, nisi fallor, in superiore sermone nos omnibus motibus, qui inter se aliqua numerositate conveniunt, imposuisse vocabula.

D.—Aequales eos memini nominatos: tantumdem enim ad sese habent temporis.

M.—Sed istam collationem syllabarum qua sibi iam conferuntur ut

ya para tener en común igual número, ¿piensas que debe dejarse sin nombre?

D.—No creo.

M.—Pues sábete que los antiguos llamaron *pie* a una tal unión de sonidos. Pero hay que considerar con atención hasta dónde permite la norma que se extienda un pie. Por ello dime ahora también en virtud de qué cálculo se unen breve y larga.

Cuatro pies de dos sílabas

D.—Opino que esa unión brota de aquel género de números que llamamos *multiplicados:* si veo, al menos, el simple unido al doble, es decir, un solo tiempo de una sílaba breve unido a dos tiempos de una larga.

M.—¿Y si se disponen de manera que la larga se pronuncia la primera y en seguida la sílaba breve? ¿Acaso, por haber cambiado el orden, no se mantiene por ello la cuenta de los números multiplicados? Porque igual que en aquel pie primero el número simple se encuentra unido al doble, así en este otro el doble al simple.

D.—Así es.

M.—Y bien, ¿en un pie de dos sílabas largas, no se unen dos tiempos con dos tiempos?

D.—Evidentemente.

M.—¿Luego en virtud de qué cálculo se hace esa unión?

D. Sin duda, por razón de aquellos números llamados iguales.

habeant ad se aliquos numeros, num censes sine vocabulo esse relinquendam?

D.—Non puto.

M.—Atqui scias, veteres pedem nuncupasse talem collationem sonorum. Sed quousque pedem progredi ratio sinat, diligenter advertendum est. Quamobrem iam dic etiam, brevis et longa syllaba qua sibi ratione conferuntur?

D.—Opinor, ex illo genere numerorum, quos complicatos vocavimus, istam collationem manare: siquidem in ea simplum ad duplum collatum esse video, id est unum tempus brevis syllabae ad duo tempora longae syllabae.

M.—Quid si ita ordinentur, ut prius longa, deinde brevis syllaba pronuntietur? Num quia ordo mutatus est, ideo complicatorum numerorum ratio non manet? Nam ut in illo pede simplum ad duplum, ita in isto duplum ad simplum invenitur.

D.—Ita est.

M.—Quid? In pede duarum longarum, nonne duo tempora duobus temporibus conferuntur?

D.—Manifestum est.

M.—Ex qua ergo ratione dicitur ista collatio?

D.—Ex eorum scilicet qui aequales appellati sunt.

5. *M.*—Veamos. Si hemos tomado como punto de partida las dos sílabas breves para llegar a dos largas, dime ahora cuántas uniones de pies tendremos que considerar.

D.—Cuatro. Pues primero se habló de dos breves, en segundo lugar de breve y larga, en tercero de larga y breve, en cuarto de dos largas.

M.—¿Puede haber más de cuatro cuando se unen dos sílabas?

D.—De ninguna manera. Porque como las sílabas han recibido esta precisa medida, de suerte que la breve tiene un tiempo, la larga dos, y toda sílaba o es breve o es larga, ¿cómo se pueden disponer y unir dos sílabas para formar un pie, si no es por combinación de breve y breve, breve y larga, larga y breve, larga y larga?

Los límites del pie

M.—Dime también cuántos tiempos, como mínimo y máximo, tiene el pie de dos sílabas.

D.—Como mínimo dos, como máximo cuatro.

M.—¿Ves cómo la progresión no ha podido ir más allá del número cuatro, sea en los pies o en los tiempos? [4]

D.—Véolo claramente, y recuerdo la regla de la progresión en los números, y siento además, con gran placer del alma, que también aquí se encuentra aquella propiedad.

M.—Por tanto, como los pies se componen de sílabas, o

5. *M.*—Age, nunc dic mihi, ex quo a duabus brevibus orsi ad duas syllabas longas pervenimus, quot pedum collationes tractaverimus.

D.—Quattuor: nam primo de duabus brevibus dictum est, secundo de brevi et longa, tertio de longa et brevi, quarto de duabus longis.

M.—Num possunt esse plures quam quattuor, cum duae syllabae sibimet conferuntur?

D.—Nullo modo: nam cum syllabae hunc modum acceperint, ut brevis unum tempus, longa duo habeat, cumque syllaba omnis aut brevis aut longa sit; quo pacto sibi possunt duae syllabae comparari atque copulari ut pedem faciant, nisi aut brevis et brevis sit, aut brevis et longa, aut longa et brevis, aut longa et longa?

M.—Dic etiam quot habeat tempora binarum syllabarum mini**[1103]**-mus pes, quot item maximus.

D.—Duo ille, iste quattuor.

M.—Videsne ut progressio nisi usque ad quaternarium numerum fieri non potuerit, sive in pedibus, sive in temporibus?

D.—Video plane, et recordor rationem progressionis in numeris, atque illam vim hic etiam inesse sentio cum magna animi voluptate.

M.—Nonne ergo censes, cum pedes syllabis constent, id est distinctis

[4] La norma establecida en el libro 1,19-26 acerca de la *moderata progressio* impone aquí su exigencia de que el pie no debe exceder cuatro sílabas ni ocupar menos de dos.

sea, de movimientos distintos y como articulados que se hallan en los sonidos, y las sílabas se desarrollan en tiempos, ¿no crees que la progresión del pie debe llegar también hasta cuatro sílabas, como ves que llegó ya la otra hasta el número cuatro, *tanto* la progresión de los mismos pies como de los tiempos?

D.—Lo percibo tan claramente como dices y comprendo que responde a cabal razón, y te pido (expliques) lo que a ello pertenece.

POSIBLE NÚMERO DE PIES DE TRES SÍLABAS

V 6. *M.*—Bien, veamos ahora, por tanto, en primer lugar, como el orden mismo exige, cuántos pueden ser los pies de tres sílabas, igual que hemos encontrado cuatro de dos sílabas.

D.—Sea así.

M.—Recuerdas que hemos comenzado este cálculo partiendo de una sola sílaba breve, es decir, de la de un solo tiempo, y por qué debía ser así lo has comprendido satisfactoriamente.

D.—Recuerdo que habíamos decidido la obligación de no separarnos de aquella ley de la numeración por la que comenzamos, a partir de la unidad, que es principio de los números.

M.—Por consiguiente, como el primero, entre los pies de dos sílabas, es aquel que consta de dos breves (pues la razón nos obligaba unir a un solo tiempo otro solo tiempo antes que dos tiempos), ¿cuál, en definitiva, juzgas debe ser el primero entre los pies de tres sílabas?

et quasi articulatis motibus qui sunt in sonis, syllabae autem tendantur temporibus, oportere fieri etiam usque ad quattuor syllabas progressionem pedis, sicut iam factam usque ad quaternarium numerum et ipsorum pedum et temporum cernis?

D.—Ita plane ut dicis sentio, et hoc videri perfectae rationi cognosco, et debitum flagito.

V 6. *M.*—*Age nunc ergo prius*, ut ordo ipse postulat, ternarum syllabarum pedes quot esse possint videamus, sicut binarum quattuor esse comperimus.

D.—Ita fiat.

M.—Meministi ab una brevi syllaba, id est unius temporis, istam nos inchoasse rationem, et cur ita oporteret satis intellexisse.

D.—Memini ab illa lege numerandi, qua ab uno incipimus, quod principium numerorum est, placuisse nobis non oportere discedere.

M.—Cum igitur in pedibus binarum syllabarum ille sit primus qui duabus brevibus constat (cogebat enim ratio uni tempori prius unum tempus iungi quam duo); quem tandem arbitraris in pedibus ternarum syllabarum primum esse debere?

D.—¿Cuál sino aquel que resulta de tres breves?

M.—¿Y cuántos tiempos tiene?

D.—Tres, naturalmente.

M.—¿Cómo, pues, se comparan entre sí sus partes? Porque es necesario que todo pie, a causa de la relación existente entre los números, tenga dos partes que en una proporción se relacionen mutuamente, y recuerdo que antes hemos tocado este punto. Pero ¿podemos dividir este pie de tres sílabas breves en dos partes iguales?

D.—De ninguna manera.

M.—¿Cómo, pues, se divide?

D.—Ninguna otra posibilidad veo sino que la primera parte tenga una sílaba y la segunda dos, o la primera dos y la segunda una.

M.—Dime, además, ¿de qué tabla de números es esta unión?

D.—Entiendo que es del grupo de los números multiplicados.

7. *M.*—Bien, ahora oye con atención lo siguiente: ¿cuántas veces pueden combinarse tres sílabas: una larga y las restantes breves, es decir, cuántos pies pueden formar? Y responde si das en ello.

D.—Veo que hay un solo pie, que consta de una larga y dos breves. No distingo otra cosa.

D.—Quem, nisi eum qui a tribus brevibus confit?

M.—Et iste quot temporum est?

D.—Trium scilicet.

M.—Quomodo ergo huius partes sibi conferuntur? Nam omnem pedem propter illam numerorum collationem duas habere partes, quae sibimet aliqua ratione conferantur, necesse est, idque superius egisse nos memini: sed numquid possumus hunc trium brevium syllabarum pedem in duas aequales partes dividere?

D.—Nullo modo.

M.—Quomodo ergo dividitur?

D.—Nihil aliud video, nisi ut prima pars habeat unam syllabam, secunda duas; aut prima duas, secunda unam.

M.—Dic etiam hoc de qua regula numerorum sit?

D.—De complicatorum genere esse cognosco.

7. *M.*—Age, nunc illud attende, tres syllabae in quibus est una longa, ceterae breves, quoties variari possint, id est quot pedes facere; et responde, si inveneris.

D.—Unum pedem video esse, qui longa et duabus brevibus constet; aliud non intellego.

M.—Y ese mismo pie, que tiene larga en el primer lugar, ¿te parece ser el único en tener la larga en la combinación de tres sílabas?

D.—De ningún modo hubiera pensado eso cuando las dos breves pueden estar al principio y la larga al final.

M.—Reflexiona si puede haber una tercera posibilidad.

D.—Está claro. Porque esta larga puede colocarse en medio de las dos breves.

M.—Mira si no hay también una cuarta.

D.—En absoluto, no puede haberla.

M.—¿Puedes responderme ya cuántas veces pueden combinarse tres sílabas que tienen en sí una larga y dos breves, o sea, cuántos pies forman?

D.—Puedo, sí. Se han combinado en efecto tres veces, y han formado tres pies.

M.—Y bien, ¿deduces ya por ti mismo de qué manera se deban ordenar esos tres pies, o hay que conducirte a ello poco a poco?

D.—¿Es que no te gusta seguramente aquel orden en que yo encontré esa misma combinación? Porque primeramente observé una larga y dos breves, después dos breves y una larga, al final una breve, una larga y una breve.

M.—Pero ¿no te disgustaría a ti igualmente uno que ordena de modo que pasa de 1 a 3, de 3 a 2, y no más bien de 1 a 2, y luego a 3?

M.—Idemne solus tibi videtur habere unam in tribus longam, qui eam primo habet loco?

D.—Nullo pacto istud putaverim, cum possint duae breves priores esse, longa ultima.

M.—Considera utrum sit aliquid tertium.

D.—Est plane: nam haec longa etiam in medio duarum brevium collocari potest.

M.—Vide etiamne sit aliquid quartum.

D.—Omnino non potest.

M.—Potesne iam respondere, tres syllabae habentes in se unam longam et duas breves, quoties variari possint, id est quot pe**[1104]**des facere?

D.—Possum sane: nam ter sunt variatae, et tres fecerunt pedes.

M.—Quid? Isti tres pedes quomodo sint ordinandi iamne ipse colligis, an ad hoc etiam minutatim es perducendus?

D.—Displicet enim tibi ordo ille quo ipsam varietatem comperi? Nam primo adverti unam longam et duas breves, deinde duas breves et unam longam, postremo brevem et longam et brevem.

M.—Itane vero tibi non displiceat qui sic ordinat, ut a primo ad tertium veniat, a tertio ad secundum; ac non potius a primo ad secundum, et deinde ad tertium?

D.—Me disgusta totalmente. Pero yo pregunto qué fallo de ese género notaste al fin aquí.

M.—Que como en esta triple combinación pusiste primeramente aquel pie que tiene la larga en el primer lugar, porque has percibido que la unidad misma de la sílaba larga tiene primacía (ya que ella es ahí una sola), y que por tal razón debe ella crear el orden, de modo que el primer pie esté donde ella está la primera; al mismo tiempo también debiste ver que el segundo pie está donde ella es la segunda, el tercero donde ella es la tercera. ¿O piensas que has de seguir todavía en aquella otra opinión?

D.—Lejos de eso la condeno sin vacilar. ¿Pues quién no va a estar de acuerdo en que ese orden es el mejor o, más precisamente, que ése *es* el orden? [5]

M.—Por tanto, di ahora por qué regla de números se dividen también esos pies y se comparan entre sí sus partes.

D.—El primero y el último veo que se dividen por la relación de igualdad, porque el uno se puede dividir en una larga y dos breves y el otro en dos breves y una larga, de modo que cada parte tiene dos tiempos y por esta razón son iguales. Pero en el segundo pie, como la sílaba larga ocupa el centro —se atribuye a la primera o a la segunda parte—, ese pie se divide en tres tiempos y un tiempo, o, viceversa, en uno y tres; y por esto en su división prevalece la regla de los números multiplicados.

D.—Displicet prorsus: sed quid hic tandem tale advertisti, rogo?

M.—Cum ideo in hac tripartita differentia illum pedem primum posueris, qui primo loco habet longam, quia sensisti unitatem ipsam longae syllabae principatum tenere (siquidem ipsa ibi una est), et propterea eam debere ordinem gignere, ut ille sit primus pes ubi prima ipsa est: simul etiam videre debuisti eum esse secundum ubi ipsa secunda est, eum tertium ubi eadem tertia est. An adhuc in illa sententia manendum putas?

D.—Immo eam sine dubitatione condemno: hunc enim esse meliorem ordinem, vel potius hunc esse ordinem, quis non assentiatur?

M.—Nunc ergo dic qua numerorum regula isti quoque dividantur pedes, eorumque sibi partes conferantur.

D.—Primum et postremum aequali regula dividi video, quia et ille in longam et duas breves et iste in duas breves et longam dividi potest, ut singulae partes habeant bina tempora, et ob hoc sint aequales. In secundo autem quoniam mediam habet longam syllabam, sive priori sive posteriori parti tribuatur, aut in tria et unum, aut in unum et tria tempora dividitur: ac per hoc in eius divisione complicatorum numerorum ratio valet.

[5] El discípulo confirma el rango de metros proclamado por el maestro, doctrina tradicional en todos los gramáticos precedentes a San Agustín (cf. KEIL, *Grammatici latini,* VI p.366).

Resumen de la cuestión tratada

8. *M.*—Quiero me digas ya por ti mismo, si puedes, qué pies crees tú hay que disponer después de esos que hemos estudiado nosotros. Hemos considerado, en primer lugar, cuatro pies de dos sílabas, cuyo orden se derivó del orden de los números, de modo que comenzamos a partir de las sílabas breves. Después acometimos el estudio de los pies ya más largos, los de tres sílabas y, lo que de suyo era fácil por la razón anterior, comenzamos por tres breves. ¿Qué seguía inmediatamente sino que viésemos qué combinaciones daría una sílaba larga con dos breves? Visto queda: después del primer pie, también se han dispuesto en natural orden tres pies, tal como era preciso. ¿Y no debes ver ya por ti mismo qué sigue en seguida, para no ir sacándolo todo a fuerza de preguntillas brevísimas?

D.—Tienes razón. Porque ¿quién no ve que ahora les siguen ya los pies donde hay una breve y las demás largas? Como a esta breve, por ser sola, se le atribuye la mayor importancia según la razón antes dicha, el primer pie —entre estos siguientes— está donde ella es la primera, el segundo donde ella está en segundo lugar, el tercero donde ella aparece como tercera, que también es la última.

M.—Distingues, según pienso, en qué reglas se dividen también esos pies para que puedan compararse sus partes.

D.—Las distingo perfectamente. Porque el pie que consta de una breve y dos largas no se puede dividir sino de manera

8. *M.*—Volo mihi iam dicas per te ipse, si potes, post istos qui a nobis tractati sunt, quos pedes ordinandos putes. Tractati enim sunt primo binarum syllabarum quattuor, quorum ordo ductus est a numerorum ordine, ut a brevibus syllabis ordiremur. Deinde iam productiores ternarum syllabarum pedes tractandos suscepimus, et quod facile erat ex superiore ratione, a tribus brevibus orsi sumus. Quid deinde sequebatur, nisi ut una longa cum duabus brevibus quot formas ederet videremus? Visum est; et tres pedes post illum primum, ita ut oportebat, ordinati sunt. Qui deinceps consequantur nonne per teipsum videre iam debes, ne omnia minutissimis interrogatiunculis eruamus?

D.—Recte dicis: nam quis non videat eos iam sequi, in quibus una brevis sit, ceterae longae? Cui brevi, quia una est, cum superiore ratione principatus tribuatur, primus erit profecto in his ubi prima est, secundus ubi secunda, tertius ubi tertia, quae etiam ultima est.

M.—Cernis, ut opinor, quibus etiam rationibus dividantur, ut sibi eorum partes conferri queant.

D.—Cerno prorsus: nam ille qui ex una brevi et duabus longis constat, dividi non potest, nisi ita ut prior pars habeat tria tempora, quae

que la primera parte tenga tres tiempos, la que comprende breve y larga; la segunda parte, en dos tiempos, que tiene una larga. Y el tercer pie es precisamente igual al anterior en que sólo admite una división; pero difiere en que el primero se divide en 3 y 2 tiempos y él en 2 y 3. Porque la sílaba larga, que ocupa la primera parte, se extiende a la duración de dos tiempos: queda una larga y la breve, que son el espacio de tres tiempos. Pero, sin duda alguna, el pie central, que tiene en el medio la sílaba breve, puede permitir una división doble, porque la misma breve puede atribuirse a la primera y a la segunda parte. Por eso se puede dividir en 2 y 3 tiempos o en 3 y 2; porque, en conclusión, la ley de los números *sesqui* se hace dueña de esos tres pies.

M.—¿Hemos considerado ya todos los pies de tres sílabas o queda algo?

D.—Veo que queda uno sólo: el que consta de tres largas.

M.—Examina, pues, también su división.

D.—Su división es en una sílaba y dos, o en dos y una, naturalmente en dos tiempos y cuatro, o en cuatro y dos, porque las partes de ese pie se comparan entre sí por la regla de los números multiplicados.

continet brevem et longam; posterior duo, quae uni longae insunt. Hic autem tertius in eo quidem priori par est, quod unam patitur divisionem; in eo autem dissimi**[1105]**lis, quod cum ille in tria et duo, iste in duo et tria tempora secatur. Nam longa syllaba, quae primam tenet partem, duobus temporibus tenditur: restat longa et brevis, quod est trium temporum spatium. At vero medius qui habet brevem syllabam mediam, geminam potest partitionem pati, quia eadem brevis et priori et posteriori parti tribui potest: idcirco aut in duo et tria, aut in tria et duo dividitur tempora: quamobrem sesquatorum numerorum ratio tres istos possidet pedes.

M.—Omnesne iam trium syllabarum pedes consideravimus, an aliquid restat?

D.—Unum reliquum video, qui ex tribus longis constat.

M.—Tracta ergo etiam huius divisionem.

D.—Una syllaba et duae, aut duae atque una huius divisio est; tempora scilicet duo et quattuor, aut quattuor et duo: quare complicatorum numerorum ratione istius pedis sibi partes conferuntur.

Igual tratamiento y ordenación de los pies de cuatro sílabas

VI 9. *M.*—Veamos ahora lógicamente y con orden los pies de cuatro sílabas, y dime ya tú mismo cuál debe ser el primero de ellos, aduciendo también la regla de su división.

D.—Ya se ve, el de cuatro breves que se divide en dos partes de dos sílabas, partes que a su vez tienen dos y dos tiempos por la regla de los números iguales.

M.—Lo sabes. Continúa ya así tú mismo y busca con empeño lo restante. Pues pienso que ya no es necesario ir preguntándote detalle a detalle, cuando hay una sola regla para ir quitando sucesivamente las sílabas breves y sustituirlas por largas, hasta llegar a todas largas; la misma que hay para considerar qué combinaciones hacen y cuántos pies crean cuando se van quitando las breves y en su lugar se ponen largas, conservando la preeminencia de orden, como es sabido, aquella sílaba que está sola entre las demás, sea larga o breve. Efectivamente, te has ejercitado ya antes en todas estas combinaciones y números. Pero cuando hay dos breves y dos largas, cosa que no se daba en los casos precedentes, ¿qué sílabas, en tu cálculo, deben tener primacía?

D.—También esto es ya evidente por todo lo anterior: la sílaba breve, que tiene un solo tiempo, presenta más unidad que la larga, que tiene dos. Y por esta razón, en todo encabezamiento y principio de serie hemos fijado el pie que consta de sílabas breves.

VI 9. *M.*—Nunc quaternarum syllabarum pedes consequenter atque ordine videamus, et ipse iam dic quem horum primum esse oporteat, *addita etiam ratione divisionis eius.*

D.—Scilicet quattuor brevium, qui dividitur in duas binarum syllabarum partes, aequalium ratione numerorum duo et duo tempora possidentes.

M.—Tenes; iam itaque perge ipse, et persequere cetera. Nihil enim opus esse iam puto te per singula interrogari, cum sit una ratio demendi deinceps breves syllabas, et pro his longas subiiciendi, donec ad omnes longas veniatur; et cum demuntur breves, longaeque subduntur, quas varietates faciant, et quot pedes gignant, considerandi; ea scilicet syllaba principatum ordinis retinente, quae una fuerit inter ceteras vel longa vel brevis. In his enim omnibus iam superius es exercitatus. Ubi autem duae breves sunt et duae longae, quod in praecedentibus non erat, quas censes principatum habere debere?

D.—Iam hoc quoque manifestum est de superioribus. Siquidem magis tenet unitatem brevis syllaba quae unum habet tempus, quam longa quae duo. Et propterea in omni capite atque principio eum pedem constituimus qui ex brevibus constat.

10. *M.*—Nada, pues, te impide hacer un recorrido por todos esos pies mientras yo escucho y juzgo sin preguntarte.

D.—Lo haré si me es posible. En efecto, primeramente hay que quitar una sílaba breve de las cuatro breves del primer pie y en su lugar poner, como primera, una larga por digna exigencia de la unidad. Y este pie se divide de dos maneras: en una larga y tres breves o en una larga y breve y dos breves; es decir, en dos y tres tiempos o en tres y dos tiempos. Por su parte, la larga puesta en el segundo lugar forma otro pie que se divide rectamente de un solo modo, a saber: en tres y dos tiempos, de suerte que la primera parte comprenda una breve y una larga, la segunda dos breves. A continuación, la larga, puesta en tercer lugar, forma un pie que, según el uso, no admite más que una sola división, pero de manera que la primera parte tenga dos tiempos en dos sílabas breves, la segunda tres en una larga y una breve. La última larga forma el cuarto pie, que se divide de dos modos como aquel pie donde ella está la primera y que es permitido considerar en dos partes: o en dos breves y breve y larga, o en tres breves y una larga; es decir, en dos y tres tiempos o en tres y dos. Y todos esos cuatro pies, donde la larga se coloca en varias posiciones con tres breves, tienen sus partes comparadas entre sí de acuerdo con la regla de los números *sesqui.*

11. La consecuencia es que, quitando dos de las cuatro breves, las sustituyamos por dos largas y veamos cuántas com-

10. *M.*—Nihil igitur te impedit, quin omnes istos persequaris pedes audiente ac iudicante me, non interrogante.

D.—Faciam si potero: nam primo de quattuor brevibus primi pedis brevis una detrahenda est, et pro ea longa ponenda in primo loco propter unitatis dignitatem. Hic autem pes dividitur bis: aut in longam et tres breves; aut in longam et brevem, et duas breves; id est aut in duo et tria; aut in tria, et duo tempora. Secundo autem loco posita longa facit alium pedem, qui uno modo recte dividitur, in tria scilicet et duo tempora, ut prior pars teneat brevem et longam, posterior duas breves. Porro tertio loco constituta longa facit eum pedem, qui rursus uno modo rite dividitur; sed ita ut prior pars habeat duo tempora in duabus brevibus syllabis, posterior tria in longa et brevi. Quartum pedem facit longa ultima, qui **[1106]** duobus modis dividitur, ut ille ubi prima est: nam vel in duas breves, et brevem ac longam; vel in tres breves, et longam partiri eum licet; in duo scilicet, et tria; aut in tria, et duo tempora. Omnes autem isti quattuor pedes, ubi cum tribus brevibus varie longa collocatur, sesquatorum numerorum ratione partes suas ad se collatas habent.

11. Sequitur ut de quattuor brevibus duabus detractis, pro his duas longas subiiciamus, videamusque quot formas ac pedes, cum breves ac

binaciones y pies pueden dar cuando ahora son dos breves y dos largas.

Así, pues, observo que en primer lugar hay que poner dos breves y dos largas, porque es más correcto empezar por las breves. Este pie tiene una doble división: o se divide en dos y cuatro tiempos o en cuatro y dos, de modo que o las dos breves ocupan la primera parte y la segunda las dos largas, o bien ocupan la primera dos breves y una larga y la segunda una breve y una larga, que es la que resta.

Se forma otro pie cuando esas dos breves, que habíamos puesto al principio, tal como el orden exige, se han colocado en el centro, y la división de este pie se desarrolla en tres y tres tiempos, porque ocupan la primera parte una larga y una breve, la segunda una breve y una larga.

Y cuando las dos breves se ponen en último lugar, porque esto es lo consiguiente, forman un pie con dos divisiones, cuya primera parte tiene dos tiempos en una sílaba larga y la segunda cuatro en una larga y dos breves, o bien la primera tiene cuatro tiempos en dos sílabas largas y la segunda dos tiempos en dos sílabas breves. A su vez, las partes de estos tres pies, en lo que atañe al primero y al tercero, se comparan entre sí según la regla de los números multiplicados; el pie central tiene esas partes iguales.

12. Ya seguidamente hay que separar esas dos breves que se colocaban juntas. Su mínima separación, por la que también debemos comenzar, es que tengan entre ellas una sílaba larga; la máxima, que tengan dos. Pero cuando hay sólo una,

longae binae sint, possint edere. Primo igitur video duas breves et duas longas esse ponendas, quod a brevibus rectius exordium sit. Hic autem pes habet duplicem divisionem: aut enim in duo et quattuor, aut in quattuor et duo dividitur tempora; ut aut duae breves priorem partem teneant, et posteriorem duae longae; aut ut priorem duae breves et longa, posteriorem autem longa quae reliqua est. Fit alius pes, cum duae istae breves quas in capite posueramus, ita ut ordo ipse postulat, in medio fuerint collocatae, et est huius pedis divisio in tria et tria tempora: nam priorem partem occupant longa et brevis, posteriorem brevis et longa. Cum autem ponuntur in ultimo, nam hoc sequitur, faciunt pedem geminae divisionis, cuius aut prior pars habeat duo tempora in una longa, posterior quattuor in longa et duabus brevibus; aut prior quattuor in duabus longis, posterior in duabus brevibus duo. Horum autem trium pedum partes, quod ad primum et tertium attinet, complicatorum numerorum ratione sibi comparantur; medius aequales eas habet.

12. Iam deinceps istae duae breves, quae coniunctae ponebantur, disiunctae ponendae sunt: quarum minima disiunctio est, a qua etiam incipiendum, ut unam syllabam longam inter se habeant; maxima, ut duas. Sed cum una est inter eas, duobus modis fit, et duo pedes gignuntur.

se hace de dos maneras y nacen dos pies. La primera de ellas es que haya al principio una breve y después una larga; luego una breve y una larga, que es la última. La segunda manera es que haya una breve en el segundo y último lugar y una larga en el primero y en el tercero; así será larga y breve, larga y breve.

Pero la separación más grande se da cuando hay dos largas en el centro y una de las breves está en el primer lugar y la segunda en su extremo. Y estos tres pies, en los que las breves se colocan separadas, se dividen en tres y tres tiempos, es decir, el primer pie en breve y larga, breve y larga; el segundo en larga y breve, larga y breve; el tercero en breve y larga, larga y breve. Así se forman seis pies de dos sílabas breves y dos largas combinadas entre sí en todas sus variaciones posibles.

13. Resta quitar tres de las cuatro breves y poner en su lugar tres largas: quedará una sola breve. Y como está sola al principio, seguida de tres largas, esta breve forma un primer pie, puesta en segundo lugar el segundo pie, un tercer pie si está en el tercero, un cuarto en el cuarto.

De estos cuatro pies, los dos primeros se dividen en tres y cuatro tiempos, y los dos últimos en cuatro y tres tiempos; y todos tienen sus partes unidas entre sí por la regla de los números *sesqui:* porque la primera parte del primer pie es breve y larga, con tres tiempos; la segunda, dos largas en cuatro tiempos. La primera parte del segundo pie es larga y bre-

Prior autem est horum modorum, ut in capite brevis sit, deinde longa; inde brevis, et longa quae reliqua est. Alter modus est, ut in secundo et in ultimo sint breves, in primo et tertio loco longae: ita erit longa et brevis, et longa et brevis. Maxima vero illa disiunctio est, cum duae longae in medio sunt, brevium autem una in primo, altera in extremo loco. Et dividuntur ii tres pedes, in quibus breves disiunctae ponuntur, in tria et tria tempora, id est primus horum in brevem et longam, et brevem ac longam: secundus in longam ac brevem, et longam ac brevem: tertius in brevem ac longam, et longam ac brevem. Ita fiunt sex pedes duabus brevibus et duabus longis syllabis varie inter se, quoad possunt, locatis.

13. Restat ut de quattuor brevibus detrahantur tres, et pro his tres longae constituantur: erit una brevis; et quia una brevis in capite, quam tres longae consequentur, facit alium pedem, secundo loco posita secundum, tertium tertio, quartum quarto. Quorum quattuor, duo primi in tria et quattuor tempora dividuntur, duo autem posteriores in quattuor et tria, et omnes sesquatorum ratione numerorum partes sibi collatas **[1107]** habent: nam prior pars primi est brevis et longa, tenens tria tempora; posterior duae longae in quattuor temporibus. Secundi prior

ve, por tanto, tres tiempos; la segunda, dos largas, cuatro tiempos. El tercero tiene la primera parte en dos largas, en cuatro tiempos; una breve y una larga ocupa su segunda parte, es decir, tres tiempos. De modo semejante, dos largas forman la primera parte del cuarto pie, en cuatro tiempos, y una breve y una larga la segunda parte, con tres tiempos. El último pie es de cuatro sílabas, donde desaparecen todas las breves, de modo que este pie se compone de cuatro largas. Este se divide en dos y dos largas según los números iguales, es decir, se divide, como puede verse, en cuatro y cuatro tiempos.

Aquí tienes lo que quisiste explicara por mí mismo. Continúa ya preguntando que busque lo demás.

La razón, no la autoridad, causa de la combinación de pies en el verso

VII 14. *M.*—Lo haré. Pero ¿has considerado suficientemente esa progresión hasta el cuatro, demostrada ya en los mismos números, y cuánta es su importancia también en estos pies?

D.—Sí, por cierto; reconozco esta regla de progresión tanto en estos pies como en aquéllos.

M.—Y ¿qué es esta otra cosa? Si los pies se han formado de sílabas entrelazadas, ¿no habrá que pensar cómo también así, de la urdimbre de pies, puede nacer algo que no se registre ya con el nombre de sílaba ni de pie?

D.—Completamente de acuerdo.

pars est longa et brevis, ergo tria tempora; posterior duae longae, quattuor tempora. Tertius priorem partem habet in duabus longis, quattuor temporibus; posteriorem eius partem brevis et longa obtinet, id est tria tempora. Quarti priorem partem similiter faciunt duae longae, quattuor temporum; et posteriorem longa et brevis, tribus temporibus. Reliquus pes est quattuor syllabarum, ubi omnes auferuntur breves, ut quattuor longis pes constet. Hic in duas et duas longas secundum aequales numeros, id est in quattuor et quattuor videlicet dividitur tempora. Habes quod per meipsum explicari voluisti: perge iam rogando persequi cetera.

VII 14. *M.*—Faciam: sed satisne considerasti progressionem istam usque ad quaternarium numerum, quae in ipsis numeris demonstrata est, quantum in his etiam pedibus valet?

D.—Ita sane in his ut in illis hanc progrediendi rationem probo.

M.—Quid illud? Nonne ut contextis syllabis pedes facti sunt, ita etiam contextis pedibus aliquid fieri posse existimandum est, quod iam neque syllabae neque pedis nomine censeatur?

D.—Omnino existimo.

M.—¿Qué piensas, al cabo, ser esto?

D.—El verso, pienso yo.

M.—¿Qué dirías si alguien quisiera enlazar indefinidamente unos pies, de suerte que no les dé medida ni límite, a no ser que lo haga la falta de aliento, cualquier azar que lo interrumpa o la exigencia del tiempo de pasar a otra cosa? ¿También llamarás tú verso a la serie que tenga 20, 30, aun 100 y más pies, como diole gana y pudo aquel que los enlazó en esa *continuidad, a capricho difusa?*

D.—De ninguna manera, pues donde advirtiere cualesquiera pies entremezclados con otros cualesquiera o ensamblados en una extensión indefinida, no los llamaré verso; sino que la naturaleza y número de pies, es decir, qué clase de pies y cuántos forman un verso, se obtiene en virtud de una ciencia, y por ella podré juzgar si ha resonado un verso en mis oídos.

M.—Pero esta ciencia, cualquiera que ella sea, no fija por cierto a los versos una regla y medida como venga en gana, sino conforme a una proporción.

D.—Si en verdad es una ciencia, no debía ni podía efectivamente ser de otra suerte.

M.—Investiguemos, por tanto, esta razón y sigámosla de cerca, si te place. Porque si miramos a la autoridad sola, verso será el que quiso se llamara verso no sé quién, Asclepíades, o un Arquíloco, poetas antiguos, se entiende, o la poetisa Safo y los demás con cuyos nombres se vienen llamando los géneros

M.—Quid tandem id putas esse?

D.—Versum arbitror.

M.—Quid si perpetuo contexere quispiam pedes aliquos velit ita ut eis modum ac finem non imponat, nisi aut defectus vocis, aut aliquis alius casus interpellans, aut temporis ratio ad aliud aliquid transeundi? *Etiamne versus a te nominabitur,* habens vel *viginti vel triginta* vel centum etiam sive amplius pedes, ut voluerit ac potuerit ille qui eos quamlibet longa perpetuitate contexit?

D.—Non ita est: neque enim aut ubi pedes quoslibet quibuslibet permixtos animadvertero, aut per infinitam longitudinem multos connexos, versum appellabo; sed et genus et numerum pedum, id est qui et quot pedes versum conficiant aliqua disciplina consequi, et ex ea iudicare potero, utrum versus aures meas pepulerit.

M.—At haec quaecumque est disciplina, versibus regulam et modum non utique ut libitum est, sed aliqua ratione constituit.

D.—Non enim aliter, siquidem disciplina est, aut oportebat, aut poterat.

M.—Hanc ergo rationem investigemus et assequamur, si placet: nam si auctoritatem solam intueamur, is erit versus, quem versum dici voluit Asclepiades nescio qui, aut Archilochus, poetae scilicet veteres, aut Sappho poetria et ceteri quorum etiam nominibus versuum genera vocantur, quae

de versos, que ellos por primera vez movieron en su espíritu y cantaron [6]. En efecto, un verso se llama también asclepiadeo, otro arquiloquio, otro sáfico y otros mil nombres de autores dieron los griegos a versos de diferente género.

Por lo cual, a ninguno puede parecer absurdo que si alguien viniere a disponer, como él quiera, tantos pies como quiera y los que él quiera, en vista de que nadie antes de él ha fijado este orden y medida a los versos, con razón y derecho se llamará creador y propagador de este nuevo género de versos. Y si se le cierra esta libertad, con viva queja podrá preguntarse qué privilegio, al cabo, tuvieron aquellos que, sin atenerse a regla alguna, hicieron que se llamara y se tuviera por verso una combinación de pies que ellos enlazaron como les plugo. ¿Eres de otro parecer?

D.—Sí, realmente es como dices, y estoy por completo de acuerdo en que el verso, más que por la autoridad, ha sido creado por la razón, que te suplico consideremos ya inmediatamente.

Nomenclatura griega de los pies

VIII 15. *M.*—Veamos, pues, qué pies hay que unir, después qué resulta de su unión (pues el verso no es el solo resultado); por último, trataremos de toda la naturaleza del verso.

Pero ¿piensas que podemos recorrer convenientemente estas cuestiones si no sabemos los nombres de los pies? Bien entendido que nosotros los hemos clasificado en un orden tal

primi animadvertentes cecinerunt. Nam et Asclepiadaeus versus dicitur et Archilochius et Sapphicus, et alia sexcenta auctorum vocabula Graeci versibus diversi generis indiderunt. Ex quo non absurde cuipiam videri potest, quod si quis ut volet, pedes quot volet et quos volet ordinaverit, quia nemo ante ipsum hunc ordinem ac mensuram pedibus constituerit, recte ac iure conditor novi generis versuum propagatorque dicetur. Aut si haec licentia intercluditur homini, cum conquestione quaerendum est quid **[1108]** tandem illi meruerunt, si nullam rationem secuti, connexionem pedum, quos illis connectere placuit, versum appellari haberique fecerunt. An tibi aliter videtur?

D.—Ita vero est ut dicis, et prorsus assentior, ratione potius quam auctoritate versum esse generatum, quam peto iamiamque videamus.

VIII 15. *M.*—Videamus ergo qui pedes sibimet copulandi sint, deinde quid his copulatis fiat (non enim versus fit solus); postremo de versus tota ratione tractabimus. Sed num censes commode ista nos posse persequi nisi pedum nomina teneamus? Quamquam hoc ordine a nobis digesti sunt, ut possint ipsius sui ordinis nominibus nuncupari: dici enim

[6] En diversos momentos claves de esta obra puede observarse el debate agustiniano entre la razón y la autoridad, inclinándose en este tema por la primera.

que puedan designarse por los nombres de su propia aparición numérica, pues pueden llamarse primero, segundo, tercero y de esta manera los demás. Pero como no hay que menospreciar los antiguos términos, ni debe uno separarse ligeramente de la costumbre, a no ser que se oponga a la razón, tendremos que emplear los nombres de pies que fijaron los griegos, y nuestros autores los usan en lugar de expresiones latinas.

Tomemos así sencillamente estos términos, sin buscar las etimologías, pues esta cuestión encierra mucha palabrería, utilidad poca. Porque tampoco en la conversación dices con menos utilidad *pan, madera, piedra,* e ignoras por qué se han llamado de este modo.

D.—Pienso así enteramente como dices.

M.—El primer pie se llama *pirriquio,* consta de dos breves, con dos tiempos, como *fŭgă.*

El 2.º *yambo,* de breve y larga, con tres tiempos, como *părēns.*

El 3.º *troqueo* o *coreo,* de larga y breve, con tres tiempos, como *mētă.*

El 4.º *espondeo,* de dos largas, con cuatro tiempos, como *āēstās.*

El 5.º *tríbraco,* de tres breves, con tres tiempos, como *măcŭlă.*

El 6.º *dáctilo,* de larga y dos breves, con cuatro tiempos, como *Māēnălŭs.*

El 7.º *anfíbraco,* de breve, larga y breve, con cuatro tiempos, como *cărīnă.*

potest primus, secundus, tertius, atque hoc modo ceteri. Sed quia non sunt contemnenda vetusta vocabula, nec facile a consuetudine recedendum, nisi quae rationi adversatur; utendum est his nominibus pedum quae Graeci instituerunt, et nostri iam utuntur pro latinis: quae plane ita usurpemus, ut non quaeramus origines nominum. Multum enim habet ista res loquacitatis, utilitatis parum. Neque enim eo minus utiliter in loquendo appellas panem, lignum, lapidem, quod nescis cur haec ita sint appellata.

D.—Ita prorsus, ut dicis, sentio.

M.—Primus pes vocatur *Pyrrhichius,* ex duabus brevibus, temporum duum, ut *fuga.*

Secundus, *Iambus,* ex brevi et longa, ut *parens,* temporum trium.

Tertius, *Trochaeus,* vel *Chorius,* ex longa et brevi, ut *meta,* temporum trium.

Quartus, *Spondeus,* ex duabus longis, ut *aestas,* temporum quattuor.

Quintus, *Tribrachus,* ex tribus brevibus, ut *macula,* temporum trium.

Sextus, *Dactylus,* ex longa et duabus brevibus, ut *Maenalus,* temporum quattuor.

Septimus, *Amphibrachus,* ex brevi et longa et brevi, ut *carina,* temporum quattuor.

El 8.º *anapesto,* de dos breves y una larga, como *Ĕrătō.*
El 9.º *baquio,* de breve y dos largas, con cinco tiempos, como *Achātēs.*
El 10.º *crético* o *anfímacro,* de larga, breve y larga, con cinco tiempos, como ***īnsŭlāe.***
El 11.º *antibaquio (palimbaquio),* de dos largas y una breve, con cinco tiempos, como ***nātūră.***
El 12.º *moloso,* de tres largas, con seis tiempos, como *Āenēās.*
El 13.º *proceleusmático,* de cuatro breves, con cuatro tiempos, como *ăvĭcŭlă.*
El 14.º *peón primero,* de larga y tres breves, con cinco tiempos, como *lēgĭtĭmŭs.*
El 15.º *peón segundo,* de breve, larga y dos breves, con cinco tiempos, como *cŏlōnĭă.*
El 16.º *peón tercero,* de dos breves, larga y breve, con cinco tiempos, como *Mĕnĕdēmŭs.*
El 17.º *peón cuarto,* de tres breves y una larga, con cinco co tiempos, como *cĕlĕrĭtās.*
El 18.º *jónico menor,* de dos breves y dos largas, con seis tiempos, como *Dĭŏmēdēs.*
El 19.º *coriambo,* de larga, dos breves y larga, con seis tiempos, como *ārmĭpŏtēns.*

Octavus, *Anapaestus,* ex duabus brevibus et longa, ut *Erato,* temporum quattuor.
Nonus, *Bacchius,* ex brevi et duabus longis, ut *Achates,* temporum quinque.
Decimus, *Creticus* vel *Amphimacrus,* ex longa et brevi et longa, ut *insulae,* temporum quinque.
Undecimus, *Palimbacchius,* ex duabus longis et brevi, ut *natura,* temporum quinque.
Duodecimus, *Molossus,* ex tribus longis, ut *Aeneas,* temporum sex.
Decimus tertius, *Proceleumaticus,* ex quattuor brevibus, ut *avicula,* temporum quattuor.
Decimus quartus, *Paeon primus,* ex prima longa et tribus brevibus, ut *legitimus,* temporum quinque.
Decimus quintus, *Paeon secundus,* ex secunda longa et tribus brevibus, ut *colonia,* temporum quinque.
Decimus sextus, *Paeon tertius,* ex tertia longa et tribus brevibus, ut *Menedemus,* temporum quinque.
Decimus septimus, *Paeon quartus,* ex quarta longa **[1109]** et tribus brevibus, ut *celeritas,* temporum quinque.
Decimus octavus, *Ionicus a minore,* ex duabus brevibus et duabus longis, ut *Diomedes,* temporum sex.
Decimus nonus, *Choriambus,* ex longa et duabus brevibus et longa, ut *armipotens,* temporum sex.

El 20.º *jónico mayor,* de dos largas y dos breves, con seis tiempos, como *Iūnōnĭŭs.*
El 21.º *diyambo,* de breve y larga más breve y larga, con seis tiempos, como *prŏpīnquĭtās.*
El 22.º *dicoreo* o *ditroqueo,* de larga y breve más larga y breve, con seis tiempos, como *cāntĭlēnă.*
El 23.º *antipasto,* de breve, dos largas y breve, con seis tiempos, como *Sălōnīnŭs.*
El 24.º *epítrito primero,* de breve y tres largas, con siete tiempos, como *săcērdōtēs.*
El 25.º *epítrito segundo,* de larga, breve y dos largas, con siete tiempos, como *cōndĭtōrēs.*
El 26.º *epítrito tercero,* de dos largas, breve y larga, con siete tiempos, como *Dēmōsthĕnēs.*
El 27.º *epítrito cuarto,* de tres largas y una breve, con siete tiempos, como *Fēsēnnīnŭs.*
El 28.º *dispondeo,* de cuatro largas, con ocho tiempos, como *ōrātōrēs.*

Vigesimus, *Ionicus a maiore,* ex duabus longis et duabus brevibus, ut *Iunonius,* temporum sex.
Vigesimus primus, *Diiambus,* ex brevi et longa, et brevi et longa, ut *propinquitas,* temporum sex.
Vigesimus secundus, *Dichorius* vel *Ditrochaeus,* ex longa et brevi, et longa et brevi, ut *cantilena* temporum sex.
Vigesimus tertius, *Antispastus,* ex brevi et duabus longis et brevi, ut *Saloninus,* temporum sex.
Vigesimus quartus, *Epitritus primus,* ex prima brevi et tribus longis, ut *sacerdotes,* temporum septem.
Vigesimus quintus, *Epitritus secundus,* ex secunda brevi et tribus longis, ut *conditores,* temporum septem.
Vigesimus sextus, *Epitritus tertius,* ex tertia brevi et tribus longis, ut *Demosthenes,* temporum septem.
Vigesimus septimus, *Epitritus quartus,* ex quarta brevi et tribus longis, ut *Fescenninus,* temporum septem.
Vigesimus octavus, *Dispondeus,* ex quattuor longis, ut *oratores,* temporum octo.

SEGUNDA PARTE

CLASES DE PIES CON POSIBLES COMBINACIONES

ESTRUCTURA DE LOS PIES

IX 16. *D.*—Conozco esta clasificación. Ahora explícame qué pies se pueden combinar entre sí.

M.—Juzgarás esto fácilmente si en tu dictamen consideras más relevante la igualdad y semejanza que la desigualdad y desemejanza.

D.—Yo pienso que no hay nadie que no juzgue así.

M.—Esta igualdad, por tanto, hay que seguirla primero, sobre todo, en la combinación de pies, y no hay que apartarse de ella sino con una causa justísima.

D.—Estoy de acuerdo.

M.—Así, pues, no dudarás en combinar entre sí pirriquios, yambos, troqueos (que también se llaman coreos) y espondeos; y ciertamente, sin duda alguna, unirás entre sí, de igual modo, los demás pies de su mismo género rítmico: pues la igualdad es absoluta cuando en una serie se siguen pies de un mismo género y nombre. ¿No te parece?

D.—De ningún modo puede parecerme de otra manera.

Variedad dentro de la igualdad

M.—¿Y qué? ¿No apruebas también que se mezclen pies diferentes con tal que se guarde la igualdad? Porque ¿qué

puede haber más grato a los oídos que, al par que se les acaricia con la variedad, no se les prive de la igualdad? [7]

D.—No poco lo apruebo.

M.—¿Y piensas que no se pueden tener por iguales otros pies sino los que son de la misma medida?

D.—Así lo estimo.

M.—¿Cómo? ¿No deben considerarse de la misma medida sino los que ocupan el mismo tiempo?

D.—Es cierto.

M.—Por consiguiente, todos los pies que encuentres con el mismo tiempo los unirás sin herir los oídos.

D.—Veo lógica la cosa.

EL ANFÍBRACO NO PUEDE FORMAR NINGÚN VERSO

X 17. *M.*—Muy bien, pero la cuestión tiene aún un punto de dificultad. Porque como el anfíbraco es un pie de cuatro tiempos, niegan algunos que se le pueda mezclar con dáctilos o anapestos o espondeos o proceleusmáticos, ya que todos éstos son pies de cuatro tiempos; y no sólo niegan que se pueda mezclar con ellos, sino que piensan que, ni por sola la repetición de este mismo pie ni por la unión suya, puede el anfíbraco dar lugar a un ritmo justo y como bien regulado.

Quinam copulentur pedes (9,16-14,26)

IX 16. *D.*—Habeo ista. Nunc dissere, qui sibi pedes copulentur.

M.—Iudicabis hoc facile, si aequalitatem ac similitudinem inaequalitati ac dissimilitudini praestantiorem esse iudicas.

D.—Neminem esse arbitror, qui non ita iudicet.

M.—Hanc ergo prius maxime in contexendis pedibus sequi oportet, nec ab ea omnino deviandum, nisi cum aliqua causa iustissima est.

D.—Assentior.

M.—Non igitur dubitabis pyrrhichios sibimet pedes contexere, nec iambos, nec trochaeos qui etiam chorii nominantur, nec spondeos; atque ita ceteros sui generis profecto sibimet sine ulla dubitatione copulabis: est enim summa aequalitas cum eiusdem generis et nominis pedes sese consequuntur. An tibi non videtur?

D.—Nullo modo mihi aliter videri potest.

M.—Quid? Illud nonne approbas, alios aliis pedes aequalitate servata esse miscendos? Quid enim auribus potest iucundius esse, quam cum et varietate mulcentur, nec aequalitate fraudantur?

D.—Satis probo.

M.—Num censes alios aequales habendos pedes, nisi qui eiusdem mensurae sunt?

D.—Ita existimo.

M.—Quid? Eiusdem mensurae putandine sunt, nisi qui temporis tatumdem occupant?

D.—Verum est.

M.—Quos ergo inveneris pedes totidem temporum, sine aurium offensione contexes.

D.—Video esse consequens.

[1110] **X** 17. *M.*—Recte quidem: sed adhuc nonnihil quaestionis res habet. Nam cum amphibrachus pes quattuor sit temporum, negant eum quidam posse misceri, vel dactylis vel anapaestis vel spondeis vel proceleumaticis: nam hi sunt omnes quaternorum temporum pedes: et non solum istis eum negant posse misceri, sed nec ex ipso solo repetito et sibimet connexo recte et quasi legitime procedere numerum putant.

[7] El principio estético de la igualdad dentro de la variedad es constantemente defendido en los seis libros de *Música*. Con ellos sigue San Agustín criterios matemáticos de la Estética pitagórica y neoplatónica. Se trata de la homogeneidad del ritmo, base de toda la tradición antigua, que tiene su primera reflexión en Aristoxeno.

Preciso es que consideremos esta opinión, por si tuviere algo de razón que convenga seguir y aprobar.

D.—Deseo y por entero estoy ansioso de oír qué motivos aducen. Pues no es pequeña mi sorpresa, cuando hay veintiocho pies que la razón ha descubierto, de que sólo este pie quede excluido de la serie de ritmos, aunque ocupe el mismo espacio de tiempo que el dáctilo y los otros pies iguales que has enumerado y que a nadie se le prohíbe unir.

M.—Y, sin embargo, para que puedas comprender esto, urge considerar en los demás pies cómo enlazan entre sí sus partes componentes, pues así verás que con sólo este pie ocurre algo novedoso y único, de suerte que no sin razón se ha decidido su total exclusión en los versos.

Consideración del arsis y de la tesis

18. Pero al reflexionar sobre este punto debemos recordar estos dos términos: el *arsis* y la *tesis*. Porque, al marcar el ritmo, como la mano se levanta y se baja, su elevación (arsis) exige una parte del pie métrico, y su bajada la parte segunda [8]. Y llamo partes de los pies aquellas divisiones de las que abastanza hablamos antes, cuando investigamos los pies por su debido orden. Por lo cual, si apruebas este principio, empieza a enumerar brevemente las medidas de estas partes

Quorum opinionem considerare nos oportet, ne quid habeat rationis, quod sequi et approbare conveniat.

D.—Cupio atque aveo prorsus audire quid afferant. Non enim parum me movet, cum duodetriginta pedes sint, quos ratio persecuta est, hunc solum excludi a continuatione numerorum, cum tantum spatii teneat in tempore quantum dactylus et alii quos pares enumerasti, quos connectere nemo prohibetur.

M.—Atqui opus est, ut hoc dispicere valeas, considerare ceteros pedes, quemadmodum sibimet eorum partes conferantur: ita enim videbis huic uni quiddam accidere novum ac singulare, ut non frustra minime adhibendus ad numeros iudicatus sit.

18. Sed hoc nobis considerantibus, opus est haec duo nomina mandare memoriae, levationem et positionem. In plaudendo enim quia levatur et ponitur manus, partem pedis sibi levatio vindicat, partem positio. Partes autem pedum dico illas, de quibus superius, cum eos ordine persequeremur, satis dictum est. Quocirca si hoc probas, incipe

[8] *Levatio y positio* corresponden a los términos griegos *arsis* y *thésis*, pero mientras en éstos se indicaba la elevación y bajada del pie durante la danza, para los latinos señalaba la elevación y bajada de la voz durante el canto, o bien de la mano. En ambos casos se relaciona con la duración del tiempo, no con el acento de la palabra, que consiste en una elevación, no en la intensidad ni fuerza.

en todos los pies, para que llegues a entender qué particularidad se da en sólo este pie anfíbraco del que estamos tratando.

D.—Veo primeramente que el pirriquio tiene la misma duración en el arsis que en la tesis. En la misma proporción se divide también el espondeo, el dáctilo, el anapesto, el proceleusmático, el coriambo, el diyambo, el dicoreo, el antipasto y el dispondeo, pues igual espacio de tiempo emplea en ellos la mano cuando se levanta y baja. Veo, en segundo lugar, que el yambo guarda una relación temporal de 1 a 2, la misma que distingo también en el coreo, en el tríbraco, en el moloso y en los dos jónicos.

En cuanto al arsis y la tesis de este pie anfíbraco, ya que este punto se me presenta a su vez cuando le estoy buscando parecidos, una y otra se hallan en una proporción de 1 a 3. Pero no encuentro de seguidas ningún otro pie en absoluto, cuyas partes se diferencien entre sí con tamaño intervalo. Pues cuando considero aquellos pies en los que hay una breve y dos largas, es decir, el baquio, el crético y el palimbaquio, veo que el arsis y la tesis se establece en ellos en la proporción del ritmo *sesquato*. La misma proporción se da también en los cuatro pies en que hay una larga y tres breves, en los cuatro que por su debido orden se denominan peones. Quedan por mencionar los cuatro epítritos, llamados de igual manera por su orden, primero, segundo, tercero y cuarto, cuyas arsis y tesis tienen la proporción de ritmo *sesquitercio,* de 4 a 3.

19. *M.*—¿Te parece entonces poco justo el motivo para

recensere breviter mensuras partium in omnibus pedibus, ut quid huic uni de quo agitur proprium acciderit, noveris.

D.—Video primum pyrrhichium tantum habere in levatione quantum in positione. Spondeus quoque, dactylus, anapaestus, proceleumaticus, choriambus, diiambus, dichorius, antipastus, dispondeus, eadem ratione dividuntur: nam tantumdem temporis in his ponit plausus, quantum levat. Video secundum, iambum simpli et dupli habere rationem; quam rationem cerno et in chorio et in tribracho et in molosso, et in utroque ionico. Iam huius amphibrachi levatio et positio (nam ipsa mihi ex ordine occurrit, cui pares ceteros quaeram), simpli et tripli ratione constat. Sed non invenio prorsus alium deinceps, cuius sibi partes tanto intervallo conferantur. Nam cum eos considero in quibus una brevis est et duae longae, id est bacchium, creticum et palimbacchium, sesquialteri numeri ratione levationem ac positionem in his fieri video. Eadem ratio est et in iis quattuor, in quibus una longa est et tres breves, qui quattuor paeones ex ordine nominantur. Reliqui sunt quattuor epitriti similiter ex ordine nuncupati, quorum levationem ac positionem sesquitertius numerus continet.

19. *M.*—Num igitur parum tibi iusta causa videtur esse, cur iste

que ese pie no sea admitido en una rítmica serie de sonidos, cuando las partes de este solo pie difieren tanto entre sí que una es simple y la otra triple?

Sin duda una cierta aproximación de las partes de un pie es tanto más digna de aprobación cuanto más se acerca a la igualdad. Así, pues, en aquella regla de números, cuando aumentamos de 1 a 4, ninguno tiene algo más próximo a sí que él mismo. Por tal razón, en los pies hay que valorar sobre todo el hecho de que sus partes tengan entre sí perfecta igualdad. Resalta después la unión de simple a doble en el 1 y en el 2; después, la unión *sesquiáltera,* que aparece en el 2 y en el 3; por último, la *sesquitercia,* en el 3 y en el 4.

En lo que concierne al simple y al triple, aunque están comprendidos en la ley de los números multiplicados, no tienen, sin embargo, cohesión íntima con aquel grupo, pues al contar no pasamos del 1 al 3, sino que se pasa del 1 al 3 por el número 2.

Esta es la razón por la que se juzga que debe excluirse al anfíbraco de la combinación que estamos tratando, y si apruebas este razonamiento, veamos lo siguiente.

D.—Por entero lo apruebo, pues es razón muy manifiesta y certísima.

Debida combinación de pies iguales y desigual percusión

XI 20. *M.*—Por tanto, cualquiera sea la naturaleza de los pies en las sílabas, con tal que tengan la misma duración en el tiempo, como estamos de acuerdo en que se pueden

pes ad seriem numerosam vocum non admittatur, quod solius partes tam longe a se differant, ut una simpla sit, alia tripla? Vicinitas enim **[1111]** quaedam partium tanto est approbatione dignior, quanto est proxima aequalitati. Itaque in illa regula numerorum cum ab uno usque ad quattuor progredimur, nihil unicuique est seipso propinquius. Quare illud in primis approbandum est in pedibus, cum tantumdem habent partes ad invicem; deinde copulatio simpli et dupli eminet in uno et duobus; sesquialtera vero copulatio in duobus et tribus apparet; iam sesquitertia, tribus et quattuor. Simplum vero et triplum quamquam complicatorum numerorum lege teneatur, non tamen in ordine illo sibimet cohaeret: non enim post unum tria numeramus, sed ab uno ad ternarium numerum binario interposito pervenitur. Haec ratio est qua excludendus iudicatur amphibrachus pes ab ea copulatione de qua quaerimus, quae si abs te probatur, cetera videamus.

D.—Probatur sane, nam manifestissima atque certissima est.

XI 20. *M.*—Cum ergo placeat, quoquo modo se in syllabis habeant, tamen si eiusdem spatii sint in tempore, recte sibi et sine detrimento aequalitatis pedes posse misceri, excepto dumtaxat amphibracho; quaeri

combinar debidamente y sin menoscabo de la igualdad, a excepción tan sólo del anfíbraco, no sin razón puede uno preguntarse si cabe combinar debidamente los pies que, aunque tienen el mismo valor temporal, no concuerdan, sin embargo, en la misma percusión que distingue entre sí las dos partes del pie por medio del arsis y la tesis.

Efectivamente, el dáctilo, el anapesto y el espondeo no sólo tienen igual número de tiempos, sino que reciben también la misma percusión, pues en todos ellos el arsis reclama el mismo valor de tiempo que la tesis. Por esa razón estos pies se mezclan entre sí con mayor exactitud que cualquier pie jónico con los restantes pies de seis tiempos. Porque los dos jónicos se percuten partiendo de tiempo simple a doble, es decir, contraponiendo dos tiempos a cuatro. Desde tal punto de vista, coincide con ellos también el moloso. Los demás, en cambio, tienen igual percusión, pues en todos corresponden tres tiempos al arsis y a la tesis. Por consiguiente, aunque todos reciban una percusión regular, porque los tres primeros se percuten en la proporción de 1 a 2, y los otros cuatro según el principio de partes iguales, sin embargo, como esta mezcla produce una percusión desigual, no sé si con toda razón no habría que rechazarla. A no ser que tengas algo que decir a este punto [9].

D.—Más bien me inclino a esa opinión. Pues no sé cómo una percusión irregular no venga a herir el oído. Y si lo hiere, esto no puede ser otra cosa que un defecto de esta mezcla.

non immerito potest, utrum recte misceantur, qui quamquam sint aequales tempore, non eadem tamen percussione concordant, quae levatione ac positione partes pedis sibimet confert. Nam dactylus et anapaestus et spondeus non solum aequalium temporum sunt, sed etiam percutiuntur aequaliter: in omnibus enim tantum levatio, quantum positio sibi vindicat. Itaque hi sibi miscentur iustius quam quilibet ionicus ceteris sex temporum pedibus. Uterque quippe ionicus ad simplum et duplum percutitur, duo scilicet tempora quattuor temporibus conferens. His molossus etiam in hac re congruit. Ceteri vero ad tantumdem; nam in his levationi ac positioni terna tempora tribuuntur. Ergo tametsi omnes legitime feriantur; nam et illi tres simpli et dupli ratione, et alii quattuor aequis partibus feriuntur; tamen quia plausum inaequalem facit ista permixtio, haud scio an iure repudietur: nisi quid habes ad haec.

D.—Proclivior sum in istam sententiam. Nam inaequalis plausus quomodo sensum non offendat ignoro: si autem offendit, non utique id potest sine vitio huius permixtionis accidere.

[9] La igualdad de la cuantidad permite la combinación de pies de ritmo descendente, como el dáctilo, con otros de ritmo ascendente, como el anapesto. La igualdad de tiempos, no la calidad del ritmo (de breve a larga o de larga a breve), ni la intensidad de tiempos fuertes o débiles, ni el acento de la palabra desempeñan papel alguno en esta consideración combinatoria de pies métricos.

21. *M.—Ejemplo demostrativo:* Debes saber, por tanto, que los antiguos autores juzgaron como buena la mezcla de esos pies y que con ella hicieron versos combinados de esa manera. Mas para que no te veas abrumado por tal autoridad, escucha alguno de estos versos, y mira si te chocan al oído. Porque si no sólo no te chocan, sino que hasta llegan a deleitarte, no habrá motivo para reprobar esta mezcla. Y éstos son los versos a los que quiero prestes atención:

Ăt cōnsŏnă / quāē sūnt, nĭsĭ / vōcālĭbŭs / āptēs,
pārs dīmĭdĭ/ūm vōcĭs ŏ/pūs prōfĕrĕt / ēx sē;
pārs mūtă sŏ/nī cōmprĭmĕt / ōră mōlĭ/ēntūm;
īllīs sŏnŭs / ōbscūrĭŏr / īmpĕdītĭ/ōrquĕ,
ūtcūmquĕ tă/mēn prōmĭtŭr, / ōrĕ sēmĭ/clūsō[10].

Creo que son suficientes para probar lo que yo quiero. Dime, por tanto, si ese ritmo no comunicó cierto encanto a tus oídos.

D.—Hasta me parece que no hay otro movimiento y sonido más agradable.

M.—Considera, pues, estos pies y realmente hallarás que, siendo cinco versos, los dos primeros proceden a base de jónicos puros, los tres últimos tienen combinado un dicoreo, al

21. *M.*—Atqui scias veteres miscendos iudicasse istos pedes, et horum mixtione versus compositos condidisse. Sed ne te auctoritate premere videar, accipe aliquid horum versuum, et vide utrum offendat auditum. Si enim non modo non offenderit, sed etiam delectaverit, nulla erit ratio huius mixtionis improbandae. Versus autem ii sunt quos advertas volo:

At consona quae sunt, nisi vocalibus aptes,
Pars dimidium vocis opus proferet ex se:
Pars muta soni comprimet ora molientum:
Illis sonus obscurior impeditiorque,
Utcumque tamen promitur ore semicluso.

[1112] Satis esse arbitror ad iudicandum id quod volo. Quare dic, quaeso, utrum nihil tuas aures numerus iste permulserit.

D.—Immo nihil mihi videtur currere ac sonare festivius.

M.—Considera igitur pedes, invenies profecto cum sint quinque versus, duos primos solis ionicis currere, tres posteriores habere admixtum

[10] En KEIL, *Gramm. Lat.*, VI p.328, se recogen estos versos del gramático y poeta Terenciano Mauro (siglo II d.C.), que San Agustín cita para apelar al juicio musical a través del buen oído. La combinación de pies métricos, por el encanto que producen, no puede ser rechazada por la razón. *«Pero las consonantes, si no las unes con vocales, / parte de ellas por sí te dará la mitad de la palabra, la otra parte del sonido comprimirá la boca muda de quienes pretenden emitirlo. En aquellas primeras* (las consonantes líquidas), *de cualquier modo que se emitan, el sonido es más oscuro y retenido, con la boca semiabierta».*

par que todos sin excepción deleitan enteramente nuestro oído por su común igualdad.

D.—Ya lo había notado, y con mayor facilidad mientras tú los ibas diciendo.

M.—¿Por qué, pues, vamos a dudar en estar de acuerdo con los antiguos, no ya por su autoridad, sino convencidos al fin por la razón en sí misma, cuando ellos aseveran que se pueden mezclar racionalmente los pies con el mismo valor de tiempo, si tienen una percusión regular, aunque sea diferente?

D.—Me rindo ya por entero, porque aquel sonido no me deja objetar nada en contra.

Todos los pies de seis tiempos se combinan bien

XII 22. *M.*—Atiende asimismo a los versos siguientes:

Vŏlŏ tāndēm / tĭbĭ pārcās, / lăbŏr ēst īn / chārtīs,
ĕt ăpērtum ī/rĕ pĕr āūrās / ănĭmūm pēr/mīttās.
Plăcĕt hōc nām / săpĭēntēr / rĕmīttĕrē īn / tērdūm
ăcĭēm rē/bŭs ăgēndīs / dĕcēntĕr īn/tēntām[11].

D.—También esto basta.

dichorium, cum omnes omnino sensum nostrum communi aequalitate delectent.

D.—Iam hoc animadverti et facilius te pronuntiante.

M.—Quid ergo dubitamus consentire veteribus non eorum auctoritate, sed ipsa iam ratione victi, qui censent eos pedes qui eiusdem temporis sunt rationabiliter posse misceri, si habeant legitimam, quamvis diversam percussionem?

D.—Cedo iam prorsus: nam me ille sonus quidquam contradicere non sinit.

XII 22. *M.*—Intende item in istos versus:

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc nam sapienter remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam.

D.—Etiam hoc satis est.

[11] Los pies de seis tiempos son los que más gustaban a San Agustín, una predilección compartida por otros gramáticos anteriores. Aquí pone como ejemplos unos, que él mismo dice *improvisados —ad tempus fabricatus sum—*, con una combinación de jónicos menores en los dos primeros y diyambos en el tercer metro de los dos siguientes *(remittere in) (decenter in-)*. Con estos cuatro versos invita el autor a un pequeño reposo al final del libro: *«Quiero al fin que descanses / fatiga dan los libros, / y dejes ir tu pensamiento libre al viento. / Pues cosa grata es a veces aflojar con sabio acuerdo / la mente que antes aplicada estuvo a acciones convenientes».*

M.—Tanto más cuanto que se trata de unos versos sin valor, que he improvisado por necesidad. Pero, sin embargo, también acerca de estos versos deseo el dictamen de tu oído.

D.—¿Qué otra cosa puedo decir aquí también sino que han sonado hermosa y armónicamente?

M.—¿Percibes también que los dos primeros se componen de jónicos a minore y que los dos últimos llevan combinado un diyambo?

D.—También percibí eso al recitarlos tú.

M.—¿Y qué piensas? ¿No te sorprende que en los versos de Terenciano se una el dicoreo al llamado jónico a maiore y que en los míos se mezcle el diyambo al que llamamos jónico a minore? ¿No crees que hay alguna diferencia?

D.—Mucha, por cierto, y me parece estar viendo la razón en sí. Pues como el jónico a maiore empieza por dos sílabas largas, está reclamando que se le una con preferencia al que tiene la primera sílaba larga, es decir, al dicoreo. El diyambo, en cambio, que empieza por sílaba breve, se adapta con mayor naturalidad al jónico a minore que comienza por dos sílabas breves.

23. *M.*—Bien lo estás entendiendo. Por tal razón ha de saberse asimismo que esa natural congruencia, sin atender al valor desigual de los tiempos, debe tener también alguna importancia en la mezcla de pies. No mucha, es verdad, pero sí la suya. Pues que en lugar de todo pie de seis tiempos se pueda poner cualquier otro pie de seis tiempos, lo puedes tú juzgar consultando a tu propio oído. Sírvanos de primer ejemplo el moloso *vīrtūtēs*, el jónico a minore *mŏdĕrātās*, el coriambo *pērcĭpĭēs*, el jónico a maiore *cōncēdĕrĕ*, el diyambo *bĕnīgnĭtās*, el dicoreo *cīvĭtāsquĕ* y el antipasto *vŏlēt iūstă*[12].

D.—Lo comprendo.

M.—Une, pues, y pronuncia todas esas palabras, o más bien escucha mientras yo las digo, de suerte que tu oído se sienta más libre para juzgar. Y para hacerte sentir la marcha igual del ritmo, ininterrumpido sin tropiezo alguno a tus oídos, voy a recitarte tres veces toda esta frase, sin la menor duda de que será suficiente. *Vīrtūtēs mŏdĕrātās pērcĭpĭēs, cōncēdĕrĕ bĕnīgnĭtās cīvĭtāsquĕ vŏlēt iūstă. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet iusta. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet iusta.* ¿Acaso en esa corrida serie de pies hubo cosa alguna que robara a tus oídos regulado movimiento y dulzura?

D.—En absoluto.

M.—¿Algo te produjo placer? Por más que en esta materia, por cierto, es natural consecuencia que deleite todo lo que no choca.

D.—No puedo decir que tenga otra impresión distinta de la que es parecer tuyo.

M.—Praesertim cum isti versus sint inconditi, quos necessitate ad tempus fabricatus sum. Verumtamen et in iis quattuor requiro iudicium sensus tui.

D.—Quid aliud et hic possum dicere, quam pulchre illos congruenterque sonuisse?

M.—Sentisne etiam duos superiores altero ionico constare qui dicitur a minore, duos autem posteriores diiambum habere permixtum?

D.—Et hoc te pronuntiando insinuante persensi.

M.—Quid? Illud nonne te movet quod in illis Terentiani versibus ionico ei qui a maiore dicitur, dichorius; in iis autem nostris alteri ionico qui a minore nominatur diiambus mixtus est? An nihil interesse arbitraris?

D.—Immo interest, et videor mihi rationem ipsam videre: nam quoniam ionicus a maiore a duabus incipit longis, cum sibi potius copulandum poscit, ubi longa prima est, id est dichorium. Diiambus vero quod incipit a brevi, congruentius alteri miscetur ionico a duabus brevibus incipienti.

23. *M.*—Bene intellegis: quare hoc quoque tenendum est, istam etiam congruentiam, excepta aequalitate temporum, in pedibus miscendis aliquantum valere oportere: non enim plurimum, sed tamen nonnihil valet. Nam pro omni pede sex temporum omnem pedem sex temporum poni posse, ita sensu interrogato iudices licet: primum molossi exemplum sit nobis, *virtutes:* ionici a minore, *moderatas:* choriambi, *percipies:* ionici a maiore, *concedere:* diiambi, *benignitas:* dichorii, *civitasque:* antispasti, *volet iusta.*

D.—Habeo ista.

M.—Contexe igitur ista omnia atque pronuntia, vel me potius pronuntiante accipe, quo ad iudicandum liberior sensus vacet. Nam ut continuati numeri aequalitatem sine ulla offensione aurium tibi insinuem, hoc totum contextum ter pronuntiabo, quod satis esse non dubitaverim. *Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet iusta. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet iusta. Virtutes moderatas percipies, concedere benignitas civitasque volet iusta.* Num forte aliquid in hoc pedum cursu aures tuas aequalitate **[1113]** aut suavitate fraudavit?

D.—Nullo modo.

M.—Delectavitne aliquid? Quamquam hoc quidem consequens est in hoc genere, ut delectet omne quod non offenderit.

D.—Non possum aliter me dicere affectum, quam videtur tibi.

[12] Con estas palabras, cada una indicadora de un pie distinto, forma el maestro una sentencia que da completa inmediatamente: *«Comprenderás que las virtudes están llenas de moderación: la amabilidad y la civilidad deseará ceder en cosas justas».*

M.—Luego admites que todos esos pies de seis tiempos pueden unirse y mezclarse entre sí de manera adecuada.

D.—Lo admito.

El cambio de orden en estos pies no destruye su conveniencia

XIII 24. *M.*—¿En nada temes que alguien venga a pensar cómo esos pies, unidos en este orden, pudieron sonar de modo tan regulado, pero que si cambias el orden no pueden dar el mismo sonido?

D.—Alguna importancia tiene, ciertamente. Pero no es difícil hacer una prueba.

M.—Hazla, pues, cuando tengas tiempo, que no hallarás otra cosa sino que tu oído siente la caricia de una riquísima variedad y de una regularidad perfecta.

D.—Lo haré, aunque, después de este ejemplo tuyo, nadie hay que no prevea venga a resultar necesariamente lo mismo.

M.—Derechamente piensas. Pero, en lo que atañe a nuestra cuestión, al par que marco el ritmo con la mano, voy a repetir lo dicho, de modo que, partiendo de esta señal, puedas también juzgar si algo o nada queda cojeando. Y para que al mismo tiempo hagas una prueba sobre el cambio de aquel orden dicho, del cual dijimos que no causa cojeamiento alguno, cambia ya ahora el orden mismo, y a gusto tuyo díctame, para que yo los recite y escanda, esos mismos pies dispuestos de distinta manera a la que yo los dispuse.

M.—Probas ergo omnes istos pedes senum temporum recte sibi posse copulari atque misceri.

D.—Probo.

XIII 24. *M.*—Nihilne formidas, ne quis arbitretur tam aequaliter istos pedes hoc ordine collatos sonare potuisse; si autem ordinem permutes, non idem posse?

D.—Nonnihil quidem affert, sed experiri non est difficile.

M.—Istud ergo facito cum vacabit; non aliter invenies quam sensum tuum multiformi varietate et una aequalitate mulceri.

D.—Faciam: quamquam hoc exemplo nemo est, qui non praevideat necessario id eventurum.

M.—Recte existimas: sed quod ad propositum pertinet, admoto plausu ista percurram, ut de hoc quoque diiudicare possis utrum aliquid, an nihil claudicet: atque ut simul aliquid experiaris de commutatione illius ordinis, quam nihil claudicationis illaturam esse praediximus; iam nunc ipsum ordinem muta, et ut libitum est, eosdem pedes collocatos aliter atque a me collocati sunt, personandos mihi plaudendosque permitte.

D.—Quiero que aparezca primero un jónico a minore, segundo un jónico a maiore, tercero un coriambo, cuarto un diyambo, quinto un antipasto, sexto un dicoreo, séptimo un moloso.

M.—Presta, pues, atención y oído al sonido, y los ojos a la medida de la mano. Pues no sólo es imprescindible oír el sonido, sino ver la mano marcando la medida y darse cuenta exacta que hay tanta duración de tiempo en el arsis como en la tesis.

D.—Por entero voy a estar en ello, en la medida de mis fuerzas.

M.—Escucha, pues, la colocación que tú quieres acompañada de la medida: *mŏdĕrātās, cōncēdĕrĕ, pērcĭpĭēs, bĕnīgnĭtās, vŏlēt iūstă, cīvĭtāsquĕ, vīrtūtēs.*

D.—Noto de cierto que esa medida no cojea en absoluto y que el arsis dura tanto como la tesis. Pero me maravilla sobremanera cómo a tal extremo se puedan escandir los pies cuya división se basa en la proporción de simple a doble, como son esos dos pies jónicos y el moloso.

M.—¿Qué es, sin embargo, lo que aquí ocurre, según tu parecer, cuando en ellos se dan tres tiempos al arsis y tres a la tesis?

D.—Ninguna otra explicación veo aquí en absoluto sino que la sílaba larga, que es la segunda en el jónico a maiore y en el moloso y tercera en el jónico a minore, está dividida por la misma medida de la mano; de suerte que como esa sílaba tiene dos tiempos, el primero lo da por supuesto a la primera

D.—Primum volo esse ionicum a minore, secundum ionicum a maiore, tertium choriambum, quartum diiambum, quintum antispastum, sextum dichorium, septimum molossum.

M.—Intende ergo et aurem in sonum et in plausum oculos: non enim audiri, sed videri opus est plaudentem manum, et animadverti acriter quanta temporis mora in levatione, quanta in positione sit.

D.—Totus istic sum, quantum valeo.

M.—Accipe igitur collocationem illam cum plausu tuam: *Moderatas, concedere, percipies, benignitas, volet iusta, civitasque, virtutes.*

D.—Sentio quidem nequaquam plausum istum claudicare, et tantum levare quantum ponere; sed vehementer admiror quomodo eo percuti potuerint illi pedes, quorum divisio simpli et dupli ratione constat, sicuti sunt ambo ionici et molossus.

M.—Quid hic fieri tamen arbitraris, cum in his tria leventur tempora, totidemque ponantur?

D.—Nihil aliud hic prorsus video quam eam longam syllabam, quae in ionico a maiore et in molosso secunda, in ionico autem a minore tertia est, plausu ipso dividi; ut quoniam duo habet tempora, unum

parte, el otro a la segunda, y así el arsis y la tesis se reparten tres tiempos.

Exclusión del anfíbraco por razón del arsis y la tesis

25. *M.*—Ninguna otra solución cabe aquí decir o imaginar. Pero ¿por qué el anfíbraco, que excluimos totalmente del ritmo, no se puede unir también bajo esta condición al espondeo, al dáctilo y al anapesto, o por qué él solo, por su propia repetición musical, no puede producir un efecto armonioso? Por igual razón, efectivamente, la sílaba central de este pie, que es larga, puede también ser dividida en dos por medio de la medida de la mano; de manera que al repartir un solo tiempo a cada lado, el arsis y la tesis no reclaman para sí uno y tres tiempos, sino dos cada uno. A no ser que tengas algo que a esto pueda oponerse.

D. Nada, por cierto, tengo que decir sino que debemos admitir también este pie anfíbraco.

M.—Escandamos así algún texto compuesto de pies con cuatro tiempos y en combinación con ellos, y con el mismo procedimiento probemos con nuestro oído si algo desigual le resulta chocante. Y presta, pues, atención a este ritmo repetido tres veces en la escansión por mor de facilitar tu juicio: *Sūmās / ōptĭmă, / făcĭās / hŏnēstă. / Sūmās / ōptĭmă, / făcĭās / hŏnēstă. / Sūmās / ōptĭmă, / făcĭās / hŏnēstă* [13].

inde superiori parti, alterum posteriori tribuat, atque ita terna tempora levatio positioque sortiantur.

25. *M.*—Nihil hic omnino aliud dici aut intellegi potest. Sed cur non etiam ille amphibrachus, quem ab ista numerositate penitus eiiciebamus, hac conditione misceatur spondeo, dactylo, et anapaesto, vel per se ipse numerosum aliquid in musica continuatus efficiat? Potest enim simili ratione media quoque pedis eius syllaba, quae longa est, plausu dividi; ut cum **[1114]** singula tempora singulis lateribus dederit, non iam unum et tria, sed bina tempora levatio positioque sibi vindicent: nisi habes aliquid quod resistat.

D.—Nihil sane habeo quod dicam, nisi hunc etiam esse admittendum.

M.—Aliquid ergo plaudamus quaternorum temporum pedibus ordinatum atque contextum, quibus iste commixtus sit, et eodem modo sensu exploremus utrum nihil imparile offendat. Et ideo attende in hunc numerum propter iudicandi facilitatem cum plausu tertio repetitum. *Sumas optima, facias honesta. Sumas optima, facias honesta. Sumas optima, facias honesta.*

[13] Con un ejercicio práctico quiere el maestro que perciba su alumno la estridencia de lo que recita. Con frecuencia apela San Agustín a este recto juicio del oído, atento a la medición auténtica de metros y versos. El sentido de estas sentencias es lo de menos, como veremos en el libro 3. Lo importante es destacar la medición correcta. El discípulo reacciona lleno de espontaneidad *(parce auribus meis!)* a este final de sentencia con anfíbraco *(honesta,* breve, larga breve): *elige lo mejor, / haz nobles acciones.*

D.—Ya está bien, ya, por favor, ten compasión de mis oídos. Pues hasta sin la medida, la misma marcha de estos pies por sí misma cojea muchísimo en el anfíbraco dicho.

M.—¿Cuál debe ser la razón entonces para que no pueda ocurrir en este anfíbraco lo que sí pudo en el moloso y en los jónicos? ¿Acaso será porque en estos últimos son los lados iguales al medio? Porque, en el número par, cuando el medio es igual a sus lados, el primer número que se presenta es el *seis.* Así, cuando los pies de seis tiempos vienen dos de ellos en el centro y dos en los lados, gustosamente, en cierta manera, la parte central viene a incidir en los extremos, a los que se une con una igualdad amicísima. Pero no ocurrirá lo mismo en el anfíbraco, en que los lados no son iguales al centro, porque aquéllos tenían un solo tiempo y el anfíbraco dos. A esto se añade que en los jónicos y el moloso, al repartirse el medio entre los extremos, se forman grupos de tres tiempos, en los que de nuevo se encuentran lados iguales al medio, cualidad que asimismo falta al anfíbraco.

D.—Es tal como dices. No sin razón ofende el anfíbraco los oídos en esa serie, mientras los jónicos y el moloso también deleitan.

Qué pies convenga combinar con otros

XIV 26. *M.*—Veamos, comienza tú ahora, como quieras, por el mismo pirriquio y, según los razonamientos antes di-

D.—Iamiam, obsecro, parce auribus meis: nam etiam plausu non admoto, ipse per se horum pedum cursus in illo amphibracho vehementissime claudicat.

M.—Quid igitur putandum est esse causae, ut in hoc fieri non possit quod in molosso et ionicis potuit? An quoniam in illis aequalia sunt medio latera? In numero enim pari, ubi sit medium suis aequale lateribus, primus senarius occurrit. Ergo illi senum temporum pedes quoniam duo tempora in medio possident, et bina in lateribus; libenter quodammodo illud medium cecidit in latera, quibus amicissima aequalitate coniungitur. Non autem idem fiet in amphibracho, ubi sunt imparia medio latera, siquidem in illis singula, in illo duo tempora sunt. Huc accedit quod in ionicis et molosso medio in latera soluto, terna fiunt tempora, in quibus rursum medio pari paria latera inveniuntur; quod item defit amphibracho.

D.—Ita res est ut dicis: nec immerito amphibrachus in illa serie offendit auditum, hi vero etiam delectant.

XIV 26. *M.*—Age, nunc tu per te ab ipso exordire pyrrhichio, et

chos, explica con la brevedad que te sea posible qué pies deben entre sí combinarse [14].

D.—Ninguno con el pirriquio, pues no se encuentra otro alguno con igual número de tiempos. Con el yambo se podría combinar el coreo; pero, a causa de su desigual medida íctica, debemos evitarlo, porque el uno empieza por tiempo simple y el segundo por dos. En consecuencia, el tríbraco se puede adaptar a entrambos.

El espondeo, el dáctilo, el anapesto y el proceleusmático veo que son amigables y que pueden unirse entre sí, pues no sólo van de acuerdo en sus tiempos, sino también en el ritmo y medida. Ciertamente queda excluido el anfíbraco —bajo ninguna proporción pudo ser incorporado—, ya que de nada pudo servirle la igualdad de tiempos habiendo desacuerdo entre la división y su medida íctica.

Al baquio se le une el crético y los peones primero, segundo y cuarto. Al antibaquio, por su parte, el crético mismo y los peones primero, tercero y cuarto, y está claro que concuerdan en tiempos y medida íctica. Así, al crético y peones primero y cuarto, cuya división puede comenzar por dos o tres tiempos, se pueden unir sin cojera alguna todos los demás pies de cinco tiempos.

Cuanto a la división de aquellos que constan de seis tiempos, ya hemos asaz clarificado que hay entre ellos maravillosa concordia. Ya que incluso no desentonan del ictus dado a la

secundum supra dictas rationes, quos pedes quibus misceri oporteat, quantum potes, breviter explica.

D.—Nullus pyrrhichio: non enim alius invenitur totidem temporum. Iambo posset chorius; sed propter inaequalem plausum vitandum est, quod alter a simplo, a duplo alter incipit. Ergo tribrachus utrique accommodari potest. Spondeum et dactylum et anapaestum et proceleumaticum amicos inter se atque copulabiles video: non enim tantum temporibus, sed plausu etiam sibi congruunt. Enimvero exclusus amphibrachus nulla potuit ratione reduci, cui parilitas temporum auxiliari quid, divisione plausuque discordante, non potuit. Bacchio creticum, et paeones primum, secundum et quartum; palimbacchio autem eumdem creticum, et paeones primum et tertium et quartum, et temporibus et plausu concordare manifestum est. Ergo cretico et paeonibus primo et quarto, quoniam et a duobus et a tribus temporibus eorum incipere divisio potest, ceteri omnes quinum temporum pedes possunt sine ulla claudicatione copulari. Iam illorum qui sex temporibus constant, omnium inter se miram quamdam **[1115]** esse concordiam, satis disputatum est. Quandoquidem illi quoque ab aliis in plaudendo non dissonant, quos aliter dividi cogit

[14] Entre todos los gramáticos y retóricos conocidos, San Agustín es quien más se esfuerza en explicar las diversas combinaciones de pies.

medida de aquellos a los que la naturaleza de sus sílabas obliga a dividirse de diferente modo: tanta energía posee la igualdad de los lados con el centro.

Por último, sobre los pies de siete tiempos, cuatro en total, llamados epítritos, encuentro que pueden unirse entre sí el primero y el segundo. Efectivamente, la división de estos dos comienza por tres tiempos, y por tal razón ni se apartan en la cuantidad ni en la señalación de la medida. Por su parte, se unen a placer el tercero y el cuarto, porque entrambos comienzan en su división por cuatro tiempos, y así se miden y marcan igualmente. Resta el pie de ocho tiempos, llamado dispondeo, que, como el pirriquio, no tiene igual.

Aquí tienes lo que me pediste y pude hacer. Pasa a lo siguiente.

Una pequeña pausa

M.—Lo haré. Pero tras una conversación tan larga tomemos un puntillo de aliento, y recordemos aquellos versos que, poco antes, me hizo improvisar el mismo cansancio:

Quiero al fin que te cuides, fatiga dan los libros,
y dejes libre tu pensar tras el azar del viento.
Que es sabio y placentero el aflojar a veces
la mente atenta antes, cual conviene, a los negocios.

D. Pláceme de veras, y a gusto te obedezco.

conditio syllabarum: tantam vim habet cum medio laterum aequalitas. Porro septenum temporum pedes cum sint quattuor, qui epitriti nominantur, primum et secundum invenio sibi posse copulari: amborum enim divisio incipit a tribus temporibus, idcirco nec spatio temporis nec plausu dissident. Rursus libenter sibi iunguntur tertius et quartus, quia uterque in dividendo incipit a quattuor temporibus, quare et metiuntur et plauduntur aequaliter. **[1116]** Restat octo temporum pes qui dispondeus vocatur, cui sicut pyrrhichio par nullus est. Habes a me quod poposcisti et facere potui. Perge ad reliqua.

M.—Faciam: sed post tam longum sermonem respiremus aliquantulum; et illorum versuum meminerimus, quos mihi extemporales paulo ante ipsa lassitudo suggessit:

Volo tandem tibi parcas, labor est in chartis,
Et apertum ire per auras animum permittas.
Placet hoc nam sapienter, remittere interdum
Aciem rebus agendis decenter intentam.

D.—Placet sane, ac libenter obtempero.

LIBRO III

Sobre el ritmo y el metro

INTRODUCCIÓN: QUÉ ES RITMO, METRO Y VERSO

DIFERENCIA ENTRE RITMO Y METRO

I 1. *M.*—Este diálogo tercero exige que, ya que hemos hablado suficientemente acerca de una cierta amistad y concordia de los pies, veamos qué es lo que nace de su entrelazamiento y continuación combinada.

Por ello te pregunto en primer lugar si los pies, unidos entre sí —los que conviene unir—, pueden crear un cierto ritmo continuo de suerte que no aparezca un límite fijo. Como ocurre cuando los músicos golpean con su pie escabelos [1] y címbalos, y lo hacen, por cierto, con unos ritmos fijos y con aquellos que se aúnan con placer de oídos. Pero, con todo, sucede esto en una ininterrumpida secuencia, de modo que, si no oyes el sonido de la flauta, en absoluto puedes percibir ahí hasta dónde se extiende la conexión de pies y por dónde viene a referirse a su principio. Es igual que si tú quisieras poner en una serie ininterrumpida cien o más pirriquios, como te venga en gana, u otros pies que son entre sí afines.

D.—Ya comprendo, y admito que puede darse una serie

LIBER III

[PL 32,1115]

I 1. *M.*—Tertius hic sermo postulat, ut quoniam de pedum amicitia quadam concordiaque satis dictum est, videamus quid ex his contextis continuatisque gignatur. Quare primum ex te quaero, utrum possint copulati sibi pedes, quos copulari oportet, perpetuum quemdam numerum creare, ubi nullus finis certus appareat: velut cum symphoniaci scabella et cymbala pedibus feriunt, certis quidem numeris et his qui sibi cum aurium voluptate iunguntur; sed tamen tenore perpetuo, ita ut si tibias non audias, nullo modo ibi notare possis quousque procurrat connexio pedum, et unde rursus ad caput redeatur. Velut si tu velis centum vel amplius, quousque libitum est, pyrrhichios vel alios qui inter se amici sunt pedes continua connexione decurrere.

D.—Iam intellego, et fieri posse concedo quamdam pedum connexio-

[1] Para marcar el ritmo con el pie solían usar los flautistas este instrumento, consistente en un pequeño pedestal de madera. El címbalo estaba hecho de metal, del diámetro de un plato corriente.

de pies, en la que está claro hasta qué número de pies se puede llegar y de ahí volver al principio.

M.—¿Y dudas de la realidad de este hecho, una vez que reconoces existe una determinada ciencia de la versificación, y siendo tú quien ha confesado escuchar siempre los versos con placer?

D.—Cosa manifiesta es que esa serie existe y que difiere de aquella otra antes mencionada.

2. *M.*—Luego ya que debe distinguirse también en el lenguaje lo que la realidad distingue, sábete que el primer género de unión es lo que los griegos llaman *ritmo,* y al segundo *metro.* Por su parte, en latín podrían denominarse *numerus* (número) lo uno, lo otro *mensio* o *mensura* (medida). Pero como estas palabras tienen entre nosotros un sentido muy amplio y hemos de evitar hablar de manera equívoca, preferimos emplear términos griegos [2].

Ves entonces, según me parece, con qué precisión se ha dado estos dos nombres a esos conceptos. Efectivamente, cuando se desarrolla una serie en pies fijos y se nota el fallo, si se combinan pies diferentes, esa serie se llama correctamente *ritmo,* es decir, *numerus.* Pero como ese mismo rodar de pies no tiene límite y no se ha fijado en qué pie debe resaltar un fin, a causa de que falta la medida de la serie continua, no se

nem ,in qua certum est usque ad quot pedes progrediendum sit, atque inde redeundum.

M.—Num huius generis esse dubitas [et hoc ab illo superiore distare concedis], cum certam faciendorum versuum disciplinam esse non neges, et qui versus te semper cum voluptate audisse confessus sis?

D.—Manifestum est et hoc esse, et ab illo superiore genere distare.

2. *M.*—Ergo quoniam oportet distingui etiam vocabulis ea quae re ab se distincta sunt, scias illud superius genus copulationis, rhythmum a Graecis; hoc autem alterum, metrum vocari: latine autem dici possent illud numerus, hoc mensio vel mensura. Sed quoniam haec apud nos nomina late patent, et cavendum est ne ambigue loquamur, commodius utimur graecis. Vides tamen, ut opinor, quam recte utrumque nomen sit his rebus impositum. Nam quoniam illud pedibus certis provolvitur, peccaturque in eo si pedes dissoni misceantur, recte appellatus est rhythmus, id est numerus: sed quia ipsa provolutio non habet modum, nec statutum est in quoto pede finis aliquis emineat; propter nullam mensuram continuationis non debuit metrum vocari. Hoc autem **[1116]** utrumque habet: nam et certis pedibus currit, et certo terminatur modo.

[2] San Agustín se atiene a la terminología griega para evitar la ambigüedad de ciertos vocablos latinos. Su definición de ritmo y de metro es la tradicional de los tratadistas anteriores a él. En cuanto a la esencia del verso, insiste más que ningún otro gramático en la igualdad aproximada de los miembros o hemistiquios, con un final bien determinado.

permitió que se le llamara *metro*. El metro, pues, comprende dos cosas: efectivamente, por un lado, *corre* sobre pies fijos y se *detiene* en un límite fijo. Así, no sólo es metro por su final claro, sino también ritmo por la combinación regular de pies. Por tal razón, todo metro es ritmo, pero no todo ritmo es también un metro.

De hecho, el nombre de ritmo tiene en música un sentido tan largo que toda esa su parte, que atañe al *tiempo largo* y al *tiempo no largo,* ha venido a llamarse ritmo. Pero, cuando la cosa está clara, no hay que andar empeñados en nombres, que así plugo a entendidos y sabios. ¿Piensas que puede aducirse objeción o duda alguna a lo que llevo dicho?

D.—Antes bien, estoy plenamente de acuerdo.

Sobre si todo metro es también verso

II 3. *M.*—Ahora, pues, considera conmigo si, igual que todo verso es un metro, también todo metro es un verso.

D.—Considerándolo estoy, por cierto; pero no hallo respuesta.

M.—¿Y de dónde crees que te ocurre eso? ¿Se trata de una mera cuestión de palabras? Porque si contestamos a preguntas sobre las ideas que atañen a una ciencia, no podemos hacer lo mismo respecto a los nombres. La razón es que las ideas están universalmente impresas en la mente de todos; los nombres, en cambio, han sido impuestos como plugo a cada uno, y su valor estriba principalmente en la autoridad y la costumbre. De ahí que puede darse también la diversidad de

Itaque non solum metrum propter insignem finem, sed etiam rhythmus est, propter pedum rationabilem connexionem. Quocirca omne metrum rhythmus, non omnis rhythmus etiam metrum est. Rhythmi enim nomen in musica usque adeo late patet, ut haec tota pars eius quae ad diu et non diu pertinet rhythmus nominata sit. Sed de nomine, cum res appareat, non esse satagendum, et doctis et sapientibus placuit. An aliquid contradicendum aut dubitandum putas de his quae a me dicta sunt?

D.—Immo prorsus assentior.

II 3. *M.*—*Nunc ergo mecum illud considera, utrum sicut omnis* versus metrum est, ita omne metrum etiam versus sit.

D.—Considero quidem, sed quid respondeam non invenio.

M.—Unde id tibi censes accidisse? An quia de vocabulis quaestio est? Non enim ut de rebus ad disciplinam pertinentibus, ita de nominibus possumus respondere interrogati: propterea quia res omnium mentibus communiter sunt insitae; nomina vero, ut cuique placuit, imposita, quorum vis auctoritate atque consuetudine maxime nititur: unde etiam esse linguarum diversitas potest, rerum autem in ipsa veritate constitu-

lenguas, pero no ciertamente de ideas, fundadas como están en la verdad en sí.

Distinción entre el metro y el verso

M.—Oye, pues, de mí lo que de ninguna manera podrías responder por ti mismo: los antiguos no llamaron metro a sólo el verso. A vista de esto, en lo que a ti concierne, mira y responde —pues ya no se trata de meros nombres—, si hay alguna diferencia entre estas dos cosas: que una serie de pies concluya de tal manera en un final determinado, que para nada importe dónde debe hacerse un corte antes de llegar a su final, y que otra serie no sólo se concluya en un final determinado, sino que también, antes de ese final, aparezca una cierta división suya en un lugar fijo, de suerte que esté compuesta como en dos miembros.

D.—No lo entiendo.

M.—Presta, pues, atención a estos ejemplos:

Īte ĭgĭtūr, / Cămēnāē,
Fōntĭcŏlāē / pŭēllāē,
Quāē cănĭtīs / sŭb āntrīs
Mēllĭflŭōs / sŏnōrēs,
Quāē lăvĭtīs / căpīllūm
Pūrpŭrĕum Hīp/pŏcrēnē
Fōnte, ŭbĭ fū/sŭs ōlīm
Spūmĕă lā/vĭt ālmūs

tarum profecto non potest. A me igitur accipe quod ipse nullo pacto respondere posses: non versum solum, metrum veteres vocavere. Itaque quod *ad te attinet*, vide atque responde, non enim iam de nominibus agitur, utrum inter haec duo aliquid distet, quod quidem numerus pedum ita certo fine claudatur, ut nihil ad rem pertineat, ubi fiat quidam articulus antequam veniatur ad finem; alius autem non solum certo fine claudatur, sed etiam ante finem certo quodam loco quaedam eius partitio emineat, ut quasi membris conficiatur duobus.

D.—Non intellego.

M.—Attende ergo in haec exempla:

Ite igitur, Camenae
Fonticolae puellae,
Quae canitis sub antris
Mellifluos sonores,
Quae lavitis capillum
[1117] *Purpureum Hippocrene*
Fonte, ubi fusus olim
Spumea lavit almus

Oră iŭbīs / ăquōsīs
Pēgăsŭs, īn / nĭtēntēm
Pērvŏlătū/rŭs āēthrām [3].

Distingues, efectivamente, que los cinco primeros versecillos tienen en el mismo lugar el final de un miembro de frase, es decir, después del coriambo, al que se le une un baquio, para completar el versecillo (pues todos los once constan de coriambo y baquio); pero todos los demás, a excepción de uno solo, o sea, *ora iubis aquosis,* no tienen en el mismo lugar la misma terminación de frase.

D.—Lo distingo, ciertamente, pero no veo a qué lleva tu observación.

M.—A que entiendas, sin duda, que este verso no tiene un lugar aproximadamente fijo en el que termine una parte del discurso antes del fin de verso; porque, si así fuera, tendrían todos este final en el mismo sitio, o al menos muy rara vez se hallaría entre ellos quien no lo tuviese. Ahora, en nuestro caso, entre los once versos, seis tienen ese final, cinco no lo tienen.

D.—También esto lo entiendo, y aún estoy esperando adónde se dirige tu razonamiento.

M.—Pues escucha también tú estas conocidísimas palabras: *arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris.* Y para no

Ora iubis aquosis
Pegasus, in nitentem
Pervolaturus aethram.

Cernis profecto quinque superiores versiculos eodem loco partem orationis habere terminatam, id est in choriambo pede, cui subiungitur bacchius, ut versiculum compleat (namque hi undecim choriambo et bacchio pedibus constant); ceteros vero excepto uno, scilicet *Ora iubis aquosis,* non eodem loco habere terminatam partem orationis.

D.—Cerno istud quidem, sed quo pertineat non video.

M.—Eo scilicet ut intellegas, hoc metrum non quasi legitimum locum habere, ubi ante finem versus finiatur pars orationis: nam si ita esset, omnes eodem loco hunc haberent articulum, aut certe rarissime in his inveniretur qui non haberet: nunc vero cum sint undecim, sex ita sunt, quinque non ita.

D.—Et hoc accipio, et adhuc quo ratio tendat exspecto.

M.—Attende ergo etiam in ista pervulgatissima: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris.* Et ne longum faciamus, quia carmen

[3] *«Id, pues, Camenas* (Musas), */ doncellas de hontanares / que cantáis en vuestras grutas / melifluas tonadas, / que laváis vuestras trenzas / de púrpura en la fuente / Hipocrene, do antaño, / haciendo flotar su crin resplandeciente / Pegaso, su autor, lavó / sus ollares espumantes / para volar después / al cielo refulgente».* San Agustín considera estos versos como una combinación de coriambo y antibaquio, lo mismo que antes Terenciano Mauro.

extendernos demasiado, ya que el poema es de público dominio, a partir de este verso considera cada uno de ellos hasta el que tú quisieres. Encontrarás el fin de palabra en el quinto medio pie, es decir, después de dos pies y medio [4]. Pues estos pies constan de pies de cuatro tiempos. Por tanto, este fin de palabra de que estamos tratando ocurre casi regularmente en el tiempo décimo.

D.—Es evidente.

El verso consta de dos miembros unidos en una proporción fija

4. *M.*—Al fin entiendes, por tanto, que hay alguna diferencia entre esas dos clases de metros que te había presentado antes de estos ejemplos, a saber: que el primer metro, antes de llegar a su fin, no tiene una división determinada y fija, como hemos reconocido en aquellos once versecillos. Pero lo tiene el segundo, como lo indica suficientemente el quinto semipié en el verso heroico.

D.—Al fin está claro lo que dices.

M.—Y con todo es preciso que conozcas cómo los antiguos especialistas, en los que se pone gran autoridad, no dieron nombre de verso a la primera clase de metro, sino que definie-

notissimum est, ab hoc versu usque ad quem volueris explora singulos; invenies finitam partem orationis in quinto semipede, id est, in duobus pedibus et semisse: nam hi versus constant pedibus quaternorum temporum: quare iste finis, de quo agitur, partis orationis quasi legitimus in decimo tempore est.

D.—Manifestum est.

4. *M.*—Iam ergo intellegis inter illa duo genera, quae ante ista exempla proposueram, nonnihil distare: quod aliud scilicet metrum antequam claudatur, non habet certum et statutum aliquem articulum, sicut in illis undecim versiculis exploravimus: aliud vero habet, sicut in heroico metro quintus semipes satis indicat.

D.—Iam liquet quod dicis.

M.—Atqui scias oportet, a veteribus doctis, in quibus magna est auctoritas, illud superius genus non esse versum appellatum; sed hunc definitum et vocatum esse versum, qui duobus quasi membris constaret,

[4] Con exacto conocimiento asevera San Agustín que la cesura central y más importante en la estructura del hexámetro latino es la llamada pentemímera o semiquinaria. Ya en Ennio es la más abundante. Pero es Virgilio el que le da carácter definitivo, mientras en Homero predomina la cesura trocaica o femenina como división del hexámetro en dos partes o miembros aproximadamente iguales. La cesura no era un recurso para respirar, sino un medio de destacar la palabra, acaso por medio de una flerión o elevación de voz. Mal recitador o cantor habría sido quien no pudiera decir un hexámetro sin contener el aliento. Este carácter viril del hexámetro latino, por esta cesura masculina central, lo distingue esencialmente del homérico. De nuevo recurre la *decena,* en diez tiempos.

ron y llamaron verso al metro que se componía como de dos miembros, unidos en una medida y proporción determinada.

Pero no te preocupes mucho por una designación acerca de la cual, si nada te hubiese sugerido yo o alguna otra persona, de ninguna manera serías capaz de dar respuesta si alguien te preguntase. Más bien aplica principalmente y sobre todo la atención a lo que la razón enseña, como es esto mismo que ahora estamos tratando. Pues la razón nos enseña que hay diferencia entre estas dos clases de metros, cualquiera sea el nombre con que se les llame. Así, pues, si se te hubiese preguntado, habrías respondido bien, confiado en la verdad en sí, en lo que toca a la cuestión fundamental, pero no habrías podido responder a la cuestión de la designación, a no ser que siguieses a la autoridad.

D.—Muy claramente he venido ya a conocer ese matiz, y por fin estoy apreciando cuánta importancia das a ese punto sobre el que con tanta frecuencia me pones sobre aviso.

M.—Querría yo, por consiguiente, que grabaras en tu memoria estos tres términos, de los que por necesidad tendremos de servirnos con motivo de nuestra discusión: *ritmo, metro, verso.* Los tres se distinguen, de manera que todo metro es también un ritmo, no que todo ritmo sea a su vez un metro. De igual modo, que todo verso es también un metro, no que todo metro sea también un verso. Por tanto, todo verso es un ritmo y un metro. Porque, según pienso, estás viendo que se trata de algo lógico.

D.—Lo estoy viendo, sin duda, porque está más claro que la luz.

certa mensura et ratione coniunctis. Sed tu non multum labores de nomine, quod nisi a me vel a quolibet alio tibi indicaretur, nullo modo de hoc interrogatus respondere posses. Sed quod ratio docet, in id praecipue et maxime animum intende, velut hoc ipsum quod nunc agimus: ratio enim docet inter haec duo genera distare aliquid, quibuslibet vocabulis nuncupentur: itaque hoc bene interrogatus posses dicere ipsa veritate confisus; illud autem nisi auctoritatem secutus, non posses.

D.—Apertissime iam ista cognovi, et quanti pendas hoc, de quo me tam crebro admones, iam existimo.

M.—Haec ergo tria nomina, quibus disserendi causa necessario usuri sumus, memoriae mandes velim: rhythmum, metrum, versum. Quae sic distinguuntur, ut omne metrum etiam rhythmus sit, non omnis rhythmus etiam metrum. Item omnis versus etiam metrum sit, non omne metrum etiam versus. Ergo omnis versus est rhythmus et metrum: nam hoc, ut arbitror, esse consequens vides.

D.—Video sane: nam est luce clarius.

PRIMERA PARTE

DISCUSION ACERCA DEL RITMO

RITMO DE LOS PIRRIQUIOS

III 5. *M.*—De consiguiente, si te place, primeramente tratemos, en cuanto seamos capaces, acerca del ritmo en el que no se da el metro; después, sobre el metro en que no hay verso; por último, del verso en sí.

D.—Me place de veras.

Comienzo por los versos pirriquios

M.—Cógete, pues, para comenzar, pies pirriquios y trenza con ellos un ritmo.

D.—Aun en caso de que pudiera hacerlo, ¿cuál habrá de ser su límite?

M.—Basta con que lo extiendas hasta diez pies (pues para poner un ejemplo hacemos esto). Porque hasta este número de pies no llega el verso, como atentamente se estudiará en su lugar debido.

D.—Buenamente, por cierto, no me has propuesto tú ensamblar muchos pies, pero paréceme no recordar que ya has distinguido con suficiencia la diferencia existente entre el gramático y el músico, cuando yo te respondí no tener conocimiento de las sílabas largas y breves, como enseñan los gra-

Qua ratione pedes in rhythmo iungantur (3,5-6,14)

[1118] **III** 5. *M.*—Prius igitur, si placet, de rhythmo in quo nullum metrum est, deinde de metro ubi versus non est, postremo de ipso versu, quantum possumus, disseramus.

D.—Placet vero.

M.—Sume ergo tibi ab ipso capite pedes pyrrhichios, et de his rhythmum contexe.

D.—Etiam si id possim facere, qui modus erit?

M.—Satis est, ut eum tendas (exempli enim gratia id facimus) usque ad decem pedes: nam usque ad hunc pedum numerum non progreditur versus, quod suo loco diligenter tractabitur.

D.—Bene quidem tu non multos pedes mihi proposuisti copulandos; sed videris mihi non recordari, iam te satis discrevisse, quid inter grammaticum et musicum intersit, cum ego tibi respondissem, syllabarum longarum et brevium cognitionem me non habere, quae a grammaticis

máticos. A menos que me permitas mostrar este ritmo no con palabras, sino con palmadas. Porque no niego que puedo tener el criterio del oído para medir la cuantidad breve y larga de los tiempos, pero ignoro en absoluto qué sílaba debe alargarse o abreviarse, cosa que es asunto basado en la autoridad.

M.—Confieso, como dices, que ya hemos hecho esa distinción entre el gramático y el músico, y que en esta materia has declarado tu ignorancia. Escúchame, pues, esta clase de ejemplo: *ago celeriter agile quod ago tibi quod anima velit*[5].

D.—Hasta ahí lo retengo.

Por el ictus de la mano se percibe el ritmo del pie

6. *M.*—De consiguiente, cuantas veces te plazca repetir esas palabras, harás este ritmo tan largo como quieras, aunque para ejemplo basten estos diez pies. Pero he aquí mi pregunta: si alguien te dijera que este ritmo se compone no de pirriquios, sino de proceleusmáticos, ¿qué responderás?

D.—Absolutamente lo ignoro. Porque donde hay diez pirriquios, mido cinco proceleusmáticos. Y la duda es tanto mayor porque nos estamos preguntando acerca de un ritmo que fluye, cabalmente, sin detenerse. Y es que once pirriquios o trece, y en cualquier caso de número impar, no pueden formar un número exacto de proceleusmáticos. Por tanto, si hubiese un límite fijo en este ritmo del que estamos tratando, podríamos decir al menos que el ritmo fluye a base del pirriquio, más que del proceleusmático, ahí donde no se encontraran exactos todos los proceleusmáticos. Pero, en este momento, aun esa misma sucesión sin fin nos llena de confusión el criterio, y si en algún caso se nos dice exactamente el número de pies, se nos proponen en número par, como son estos diez citados.

M.—Y, con todo, ni siquiera es evidente eso mismo que tú has pensado acerca del número impar de pirriquios. Porque, ¿qué ocurre si en esa sucesión de diez pirriquios se dice que el ritmo tiene cinco proceleusmáticos y un semipié? ¿Puede haber en esto alguna contradicción, cuando encontramos que muchos versos se cierran con un semipié?

D.—Ya dije ignorar qué deba decirse acerca de este tema.

M.—¿También ignoras que el pirriquio precede al proceleusmático? Con dos pirriquios se forma un proceleusmático, y como el 1 está antes que el 2, y el 2 antes que el 4, así el pirriquio precede al proceleusmático.

D.—Certísimo es.

M.—En consecuencia, cuando venimos a dar en esa alternativa de poder medir en un ritmo el pirriquio y el proceleusmático, ¿a cuál daremos preferencia? ¿Al primero, del que se compone el proceleusmático, o al segundo, del que no se forma el pirriquio?

D.—Nadie dudará que es obligado dar preferencia al primero.

traditur: nisi forte permittis, ut non verbis, sed aliquo plausu rhythmum istum exhibeam: nam iudicium aurium ad temporum momenta moderanda me posse habere non nego; quae vero syllaba producenda vel corripienda sit, quod in auctoritate situm est, omnino nescio.

M.—Fateor nos ita, ut dicis, grammaticum a musico discrevisse, et in hoc te genere inscitiam tuam esse confessum. Quare a me accipe hoc exempli genus: *Ago celeriter agile quod ago tibi quod anima velit.*

D.—Habeo istuc.

6. *M.*—Hoc ergo quoties libet repetendo, efficies rhythmi huius longitudinem quantam voles, quamquam hi decem pedes ad exemplum sufficiant. Sed illud quaero, si tibi quispiam dicat, non pyrrhichiis, sed proceleumaticis pedibus hunc rhythmum constare, quid respondebis?

D.—Prorsus ignoro: nam ubi decem pyrrhichii sunt, quinque proceleumaticos metior; et eo maior dubitatio est, quod de rhythmo consulimur, qui scilicet perpetuo fluit. Undecim enim pyrrhichii vel tredecim, et quolibet impari numero, non possunt habere integrum proceleumaticorum numerum. Si ergo esset certus finis in hoc de quo agitur rhythmo, ibi saltem dicere possemus pyrrhichio potius quam proceleumatico eum currere, ubi omnes integri proceleumatici non invenirentur: nunc vero et ipsum infinitum nobis conturbat iudicium, et si quando numerati quidem pedes, sed par numero nobis proponuntur, sicut isti sunt decem.

M.—Atqui nec de ipso impari numero pyrrhichiorum, quod tibi visum est, liquido visum est. Quid enim si undecim propositis pedibus pyrrhichiis dicatur rhythmus quinque habere proceleumaticos et semipedem? Numquid resisti potest, cum multos inveniamus versus claudi semipede?

D.—Iam dixi me nescire quid de hac re dici possit.

M.—Num etiam illud nescis, proceleumatico priorem esse pyrrhichium? Siquidem duobus pyrrhichiis proceleumaticus confit; sicut prius est unum quam duo, et duo quam quattuor, ita proceleumatico prior est pyrrhichius.

D.—Verissimum est.

M.—Cum ergo in hanc ambiguitatem incidimus, ut possit in rhythmo et pyrrhichius metiri et proceleumaticus, cui principatum daturi sumus? Priori, ex quo iste constat; an posteriori, ex quo ille non constat?

[1119] *D.*—Nemo dubitabit priori esse dandum.

[5] *«Hago ágilmente un ritmo ágil, para ti lo hago porque tu alma lo quiere».* Con este juego de palabras se está recordando algún ejemplo bien conocido y citado en ejercicios retóricos.

M.—Así, pues, ¿por qué vacilas en responder a mi pregunta, que ese ritmo debe más bien recibir el nombre de pirriquio con preferencia al de proceleusmático?

D. Ya no lo dudo en absoluto. Vergüenza me da no haber advertido pronto una razón tan manifiesta.

Ritmo continuo

IV 7. *M.*—¿No ves que ese razonamiento nos obliga asimismo a admitir que existen ciertos pies que no pueden formar un ritmo continuo? Porque lo que se ha constatado acerca del proceleusmático, al que el pirriquio quita la prioridad, pienso que se halla también constatado en lo que concierne al diyambo y al dicoreo y al dispondeo. A no ser que te parezca otra cosa.

D.—¿Qué otra cosa puede parecerme, cuando, una vez que he aprobado ese razonamiento, no puedo desaprobar la consecuencia?

M.—Mira también tal cosa, y compara y juzga. Porque cuando tal alternativa se presenta, parece que debe distinguirse con el ictus de la mano en qué pie se mueve el ritmo. De modo que si quieres moverte con pirriquio, debes marcar un tiempo alzando la mano y otro bajándola; si lo haces con proceleusmático, dos arriba y dos abajo, y así aparecerá el pie y ninguno de éstos será excluido de la serie del ritmo.

D.—Más favorable soy a esta opinión, que a ningún pie deja libre de esta uniforme composición rítmica.

M.—Quid ergo dubitas de hac re consultus respondere, pyrrhichium potius quam proceleumaticum istum rhythmum esse nuncupandum?

D.—Iam omnino non dubito: pudet tam manifestam rationem non me cito animadvertisse.

IV 7. *M.*—Videsne illud etiam ista ratione cogi, ut quidam pedes sint, qui rhythmum continuare non possint? Nam quod de proceleumatico inventum est, cui tollit pyrrhichius principatum, hoc et de diiambo et de dichorio et de dispondeo inventum puto: nisi tibi aliud videtur.

D.—Quid mihi aliud videri potest, cum probata illa ratione hoc quod sequitur improbare non possim?

M.—Vide etiam ista, et compara ac iudica. Nam videtur, cum tale incertum evenit, plausu potius debere discerni quo pede curratur: ut si pyrrhichio velis currere, unum tibi tempus levandum, unum ponendum sit; si proceleumatico, duo et duo: ita et pes apparebit, et nullus pedum erit a rhythmi continuatione seclusus.

D.—Huic magis faveo sententiae, quae nullum pedem ab hac contextione esse immunem sinit.

M.—Haces bien, y para que sea mayor tu aprobación, considera qué podemos decir acerca del tríbraco, si a pesar de lo expuesto alguien viene a sostener que ese ritmo no se mueve en pirriquio o proceleusmático, sino en tríbraco.

D.—Veo que el criterio ha de buscarse de nuevo en la señalación de aquel ictus de la mano, de suerte que si hay un tiempo al levantarla y dos al bajarla, es decir, una y dos sílabas, o, por el contrario, dos sílabas en el arsis y una en la tesis, diráse que es ritmo de tríbraco.

Pies combinados en ritmo sin adquirir prioridad

8. *M.*—Perfectamente comprendes. Por lo cual dime ahora si el espondeo puede unirse al ritmo del pirriquio.

D.—De ninguna manera, pues el ictus no se continuará igual, ya que el arsis y la tesis tienen un solo tiempo en el pirriquio y dos en el espondeo.

M.—Entonces se podrá combinar con el proceleusmático.

D.—Se puede.

M.—¿Qué pasa si se combina? Cuando se nos pregunta si se trata del ritmo proceleusmático o del espondaico, ¿qué respuesta daremos?

D.—¿Qué otra cosa juzgas tú si no que debe darse preferencia al espondeo? Porque si esta discusión no puede dirimirse a base del ictus, ya que en ambos ritmos ponemos dos tiempos en el arsis y en la tesis, ¿qué otra cosa queda sino

M.—Recte facis, et quo magis hoc approbes, considera de tribracho pede quid respondere possimus, si nihilominus quisque contendat non pyrrhichio aut proceleumatico istum rhythmum, sed tribracho currere.

D.—Video iudicium ad plausum illum esse revocandum, ut si unum tempus est in levatione, duo in positione, id est, una et duae syllabae; aut contra duae in levatione, una in positione; tribrachus rhythmus esse dicatur.

8. *M.*—Recte intellegis. Quamobrem iam dic mihi utrum spondeus pes pyrrhichio rhythmo possit adiungi.

D.—Nullo modo: non enim continuabitur plausus aequalis; cum levatio et positio in pyrrhichio singula, in spondeo vero bina tempora teneant.

M.—Potest ergo proceleumatico adiungi.

D.—Potest.

M.—Quid cum ei adiungitur? Interrogati utrum rhythmus proceleumaticus an spondiacus sit, quid respondebimus?

D.—Quid censes, nisi spondeo dandum esse principatum? Cum enim plausu ista controversia non diiudicetur, nam in utroque bina levamus ac

que se alce con el cetro aquel que tiene prioridad en el orden mismo de los pies?

M.—Asaz apruebo que hayas seguido la razón; y ves, según pienso, cuál es la consecuencia.

D.—¿Cuál, pues?

M.—¿Qué otra cosa piensas, si ningún otro pie puede combinarse con el ritmo del proceleusmático? Porque cualquier ritmo que se combine teniendo los mismos tiempos —pues de otro modo no puede combinarse—, necesariamente pasará a tener el nombre de aquel ritmo. En efecto, tienen prioridad sobre él todos los pies que constan de iguales tiempos. Y como la razón que tú has visto nos obliga a dar prioridad a aquellos pies que fueron descubiertos como primeros, es decir, a denominar el ritmo por tal prioridad, ya no tendrá lugar el ritmo proceleusmático, si se le combina otro pie de cuatro tiempos, sino el espondaico o dactílico o anapéstico. En realidad, es justamente conveniente excluir al anfíbraco de esta unión de números.

D.—Confieso que es así.

Pies en combinación con el ritmo yámbico

9. *M.*—Ahora, consiguientemente, considera por su orden el ritmo yámbico, pues ya hemos discutido a satisfacción el pirriquio y el proceleusmático que nace del doble pirriquio. Por ello quiero que me digas qué pies crees tú deben unirse al yambo, de suerte que el ritmo yámbico mantenga su propia designación.

ponimus tempora; quid aliud restat, nisi ut ille regnet qui in ipso pedum ordine prior est?

M.—Rationem te secutum esse satis approbo; et vides, ut arbitror, quid sequatur.

D.—Quid tandem?

M.—Quid putas, nisi proceleumatico rhythmo nullum alium pedem posse misceri? Quoniam quisquis miscebitur totidem temporum, non enim aliter potest misceri, in eum rhythmi nomen transferatur necesse est. Omnes enim priores illo sunt, qui totidem temporibus constant. Et quoniam iis qui priores inventi fuerint, cogit nos ratio, quam vidisti principatum dare, id est, ex eo rhythmum nuncupare; non erit iam proceleumaticus rhythmus, aliquo alio **[1120]** quattuor temporum mixto, sed spondiacus aut dactylicus aut anapaesticus. Amphibrachum enim ab istorum copulatione numerorum recte remotum esse convenit.

D.—Fateor ita esse.

9. *M.*—Nunc ergo ex ordine considera iambicum rhythmum, quoniam pyrrhichium et proceleumaticum, qui duplicato pyrrhichio gignitur, satis discussimus. Quare dicas velim huic quem censes admiscendum pedem, ut iambicus rhythmus suum nomen obtineat.

D.—¿Qué otro diría yo sino el tríbraco, que coincide tanto en los tiempos como en el ictus, y que por ser posterior a él no puede obtener el reinado? Pues el coreo es de cierto posterior al yambo y consta de los mismos tiempos, pero su ritmo no se marca de la misma manera.

M.—Veamos: contempla ahora el ritmo trocaico y responde acerca de éste en lo que concierne al mismo problema.

D.—Lo mismo voy a responder, pues también con éste se halla el tríbraco en armonía, no sólo en la duración del tiempo, sino además en el ictus. Por otro lado, ¿quién no ve que debe evitarse el yambo? Aun en el caso de que se marcase con igual ictus, se abrogaría, sin embargo, el predominio al mezclarse con el troqueo.

M.—Y bien, ¿qué pie uniremos al fin con el ritmo espondaico?

D.—En este punto, la abundancia es ciertamente generosísima, porque veo que con éste pueden combinarse el dáctilo y el anapesto y el proceleusmático sin que lo impida la desigualdad de los tiempos, sin menoscabo del ictus, sin pérdida alguna de su predominio.

Ordenada discusión de los demás ritmos

10. *M.*—Veo que ya puedes fácilmente exponer por orden los demás ritmos. Por lo que, sin que yo te pregunte, o más bien como si te hubiese preguntado acerca de todos ellos, responde con brevedad, y con la claridad que te sea posible, cómo cada uno de los pies restantes, aun introducidos otros

D.—Quem, nisi tribrachum, qui et temporibus et plausu congruit; et quia posterior est, regno pollere non potest? Nam chorius est quidem posterior, et totidem temporum, sed non eodem modo plauditur.

M.—Age, iam vide rhythmum trochaicum, et ad eadem de hoc quoque responde.

D.—Idem respondeo: nam potest et huic non solum spatio temporis, sed plausu etiam concinere tribrachus. Cavendum autem iambum quis non videat? Qui etiam si aequaliter plauderetur, principatum tamen mixtus auferret.

M.—Quid? Spondiaco rhythmo quem tandem copulabimus pedem?

D.—Sane in hoc largissima copia est: nam et dactylum et anapaestum et proceleumaticum nulla imparilitate temporum, nulla claudicatione plausus, nulla principatus ademptione impediente, huic video misceri posse.

10. *M.*—Video iam te facile posse cetera ordine persequi: quocirca remota interrogatione mea, vel potius tamquam de omnibus interrogatus

distintos legítimamente, mantiene su propio nombre en el ritmo.

D.—Lo haré, pues esto no es asunto difícil una vez que hemos adelantado tamaña luz de razonamientos.

En efecto, ningún pie podrá mezclarse con el tríbraco, pues anteriores a él son todos los que le son iguales en tiempos. Con el dáctilo puede el anapesto, porque también le es posterior, y fluye de igual modo en el tiempo y el ictus. Además, por la misma razón, con ambos se combina cabalmente el proceleusmático.

En cuanto al baquio, pueden unírsele el crético y, entre los peones, el primero, el segundo y el cuarto. Con el crético mismo, por cierto, se mezclan con todo derecho todos los pies de cinco tiempos que vienen tras él, pero no todos según la misma división. Pues unos se dividen en dos y tres tiempos, otros en tres y dos. El crético, por su parte, se puede dividir de las dos maneras, porque la vocal breve del medio se puede atribuir a la primera o a la postrera parte. El antibaquio, por su lado, como su división comienza por dos tiempos para terminar en tres, tiene favorables y combinables todos los peones, excepto el segundo.

Como pie de tres sílabas queda el moloso, el primero con el que empiezan los pies de seis tiempos, que todos pueden unirse a él, en parte a causa de la proporción de 1 a 2, en parte por aquella división de la sílaba larga que nos muestra el ictus, ya que esta sílaba da un tiempo a cada una de las partes, porque en el número 6 el medio es igual a los lados.

responde breviter, dilucideque quantum potes, quomodo singuli qui restant pedes, aliis legitime immixtis, obtineant suum nomen in rhythmo.

D.—Faciam: neque enim ullius negotii est, tanta rationum luce praemissa. Nam tribracho nullus miscebitur; omnes enim priores sunt, qui ei sunt temporibus pares. Dactylo anapaestus potest; nam et est posterior, et tempore ac plausu currit aequaliter: utrique autem proceleumaticus eadem scilicet ratione copulatur. Iam bacchio creticus, et de paeonibus primus, secundus et quartus misceri possunt. Porro ipsi cretico omnes qui post illum sunt quinque temporum pedes iure miscentur, sed non omnes eadem divisione. Alii namque ad duo et tria, alii ad tria et duo tempora dividuntur. Iste autem creticus utroque modo dividi potest, quia media brevis cuilibet parti tribuitur. Palimbacchius autem, quia eius divisio a duobus temporibus incipiens, in tria desinit, congruos et copulabiles habet paeones omnes, praeter secundum. Molossus de trisyllabis restat, a quo primo incipiunt sex temporum pedes, qui omnes eidem coniungi possunt, partim propter simpli duplique rationem; partim propter illam quam nobis plausus ostendit partitionem longae syllabae, quae singula tempora parti utrique concedit, quia in senario numero par

Por esta razón también el moloso y los dos jónicos se dividen no sólo en la proporción de 1 a 2, sino también en partes iguales de tres tiempos cada uno. De aquí resulta que a todos los pies de seis tiempos se les pueden unir sucesivamente todos los pies de iguales tiempos que vienen de seguidas; y sólo queda el antipasto, que no quiere se le mezcle ninguno.

A éstos siguen los cuatro epítritos: el primero de ellos admite al segundo, el segundo a ninguno, el tercero al cuarto, el cuarto a ninguno. Resta el dispondeo, que también habrá de formar él solo un ritmo, ya que ni encuentra siguiente ni igual.

Así, pues, hay ocho, entre todos los pies, que forman ritmo sin mezclarse con ningún otro, a saber: pirriquio, tríbraco, proceleusmático, peón cuarto, antipasto, los epítritos segundo y cuarto y el dispondeo. Los restantes consienten en que se les unan los que les son posteriores, de suerte que mantengan el nombre del ritmo, aunque se cuenten en más pequeño número dentro de ese grupo.

Esto es, según pienso, lo que he aclarado y clasificado suficientemente, como quisiste. Cosa tuya es ahora ver lo que resta.

Pies con más de cuatro sílabas no forman ritmo propio

V 11. *M.*—Sí, pero también lo es tuya conmigo, que entrambos estamos investigando. Mas ¿qué es, a tu parecer, lo que resta en lo que concierne al ritmo? ¿No habrá que considerar si existe la medida de un pie que, aunque no sobre-

lateribus medium est. Ob quam causam et molossus, et ambo ionici non solum in simplum et duplum, sed etiam in aequas partes per terna tempora feriuntur. Hinc efficitur ut deinceps omnibus sex temporum pedibus omnes totidem **[1121]** temporum posteriores copulari queant; solusque antispastus, qui nullum sibi velit misceri, remaneat. Hos consequuntur quattuor epitriti, quorum primus admittit secundum, secundus nullum, tertius quartum, quartus nullum. Restat dispondeus, rhythmum solus etiam ipse facturus, quia nec posteriorem quemquam invenit, nec aequalem. Itaque omnium pedum octo sunt, qui nullo alio mixto rhythmum faciunt: pyrrhichius, tribrachus, proceleumaticus, paeon quartus, antispastus, epitritus secundus, et quartus, et dispondeus: reliqui eos, qui se posteriores sunt, copulari sibi patiuntur, ita ut rhythmi nomen obtineant, etiamsi pauciores in ea serie numerentur. Hoc est, ut opinor, satis a me quod voluisti, explicatum atque digestum: tuum est iam videre quod restat.

V 11. *M.*—Immo mecum etiam tuum: ambo enim quaerimus. Sed quid tandem restare arbitraris, quod ad rhythmum attinet? Nonne illud considerandum est utrum aliqua dimensio pedis, quamvis octo tempora

pase los ocho tiempos que ocupa el dispondeo, exceda, sin embargo, el número de cuatro sílabas?

D.—¿Por qué? Dime.

M.—Más bien, dilo tú. ¿Por qué me haces la pregunta en vez de interrogarte a ti mismo? ¿No te parece, sin que sea delito alguno o tropiezo a los oídos, que se pueden poner dos sílabas breves en vez de una larga, tanto en lo que atañe al ictus y división de los pies como en lo que toca a la duración del tiempo?

D.—¿Quién podría negarlo?

M.—De ahí, pues, se explica que pongamos un tríbraco en lugar del yambo o del coreo y, en vez del espondeo, el dáctilo, el anapesto o el proceleusmático, sea que pongamos dos breves por la segunda o primera larga o cuatro breves por las dos.

D.—De acuerdo.

M.—Haz, pues, lo mismo en un jónico, o en cualquier otro pie tetrasílabo de seis tiempos, y coloca dos breves por una larga cualquiera de dicho pie. ¿Hay menoscabo alguno de su medida o algo que se oponga al ictus?

D.—Nada en absoluto.

M.—Mira, por tanto, cuántas sílabas resultan.

D.—Veo que son cinco.

M.—Viendo estás, por cierto, que sobrepasan el número de cuatro sílabas.

non excedat, quae dispondeus obtinet, excedat tamen numerum quattuor syllabarum?

D.—Quare, quaeso?

M.—Immo tu, quare me potius quam teipsum rogas? An tibi non *videtur sine ulla fraude vel offensione aurium*, sive quod ad plausum ac divisionem pedum, sive quod ad spatium temporis pertinet, pro una longa syllaba duas posse poni breves?

D.—Quis hoc negaverit?

M.—Hinc ergo est, quod pro iambo vel chorio tribrachum ponimus, et pro spondeo dactylum vel anapaestum vel proceleumaticum, cum vel pro secunda eius, vel pro prima duas breves ponimus, vel quattuor pro utraque.

D.—Assentior.

M.—Fac igitur hoc idem in ionico quolibet, vel alio quopiam quadrisyllabo sex temporum pede, et pro una eius quacumque longa duas breves constitue. Num quidquam mensurae deperit, aut plausui resistit?

D.—Nihil omnino.

M.—Considera ergo quot syllabae fiunt.

D.—Quinque fieri video.

M.—Vides certe posse quattuor syllabarum numerum excedi.

D.—Lo veo, sí.

M.—¿Qué ocurre si, en lugar de las dos que ahí son largas, hubieses puesto cuatro breves? ¿No hay que contar seis sílabas en un solo pie?

D. Así es.

M.—¿Y qué pasa si descompones todas las largas de cualquier epítrito? ¿Aún habrá duda de que tendremos siete sílabas?

D.—De ninguna manera.

M.—¿Qué ofrece de su parte el dispondeo? ¿No da lugar a ocho sílabas, cuando sustituimos dos breves por cada una de sus largas?

D.—Certísimo.

12. *M.*—¿Cuál es, por consiguiente, la razón que nos obliga a medir pies de tanto número de sílabas y por la que admitimos que el pie adaptado a relaciones numéricas no sobrepasa cuatro sílabas de acuerdo con nuestro anterior razonamiento? ¿Es que no te parece existir contradicción en todo eso?

D.—Sí, muchísima, y no sé cómo pueda ponerse de acuerdo.

M.—También es esto fácil a condición de que te vuelvas a preguntar de nuevo si poco antes quedó entre nosotros racionalmente firme que el pirriquio y el proceleusmático deban por ello ser señalados y distinguidos en virtud del ictus, para que no haya un pie de división regular que no forme ritmo, es decir, que el ritmo no reciba de él su propio nombre.

D.—Video sane.

M.—Quid, si pro duabus, quae ibi sunt longae, quattuor breves posueris? Nonne in uno pede sex syllabas necesse est me**[1122]**tiri?

D.—Ita est.

M.—Quid, si cuiuslibet epitriti omnes longas solvas in breves? Num etiam de septem syllabis dubitandum est?

D.—Nullo modo.

M.—Quid ipse dispondeus? Nonne octo efficit, cum pro omnibus longis binas breves locamus?

D.—Verissimum est.

12. *M.*—Quae igitur ratio est, qua cogimur et tam multarum syllabarum metiri pedes, et pedem qui adhibetur ad numeros non excedere *quattuor* syllabas, *ante tractatis rationibus confitemur*? Nonne *tibi* videntur inter se ista pugnare?

D.—Immo maxime, et quomodo istud pacari possit, ignoro.

M.—Etiam hoc facile est, si te ipsum rursum interroges, utrum rationabiliter inter nos paulo ante constiterit, ideo pyrrhichium et proceleumaticum plausu debere diiudicari atque discerni, ne sit ullus pes legitimae divisionis, qui rhythmum non faciat, id est, ut ex eo rhythmus nominetur.

D.—Sí, lo tengo presente, y no veo por qué razón deba pesarme el estar satisfecho de tal razón. Pero ¿adónde van a parar estas cosas?

M.—Sin duda, a que todos estos pies de cuatro sílabas, con excepción del anfíbraco, forman un ritmo, es decir, retienen la primacía en el ritmo y lo constituyen tanto por su empleo como por el nombre que le dan. Por el contrario, muchos de los que tienen más de cuatro sílabas pueden ser sustituidos en lugar de éstos, pero ellos de por sí no forman ritmo y, además, no pueden abrogarse el nombre de este ritmo. Y por ello ni siquiera podría pensar que se les deba dar el nombre de pies.

Por este razonamiento, la contradicción aquella, que nos desazonaba, queda al fin, según mi parecer, resuelta y calmada, ya que, por un lado, está permitido poner más de cuatro sílabas en un pie, y por otro, no dar, sin embargo, el nombre de pie sino a aquel con que se forma un ritmo.

El pie, por su naturaleza, se extiende hasta cuatro sílabas, aunque pueden ponerse dos breves en vez de una larga

Convenía, en efecto, que al pie se le fijara cierto límite de crecimiento en el número de sílabas. Y con óptima solución pudo establecerse aquel límite que, tomado de la proporción numérica en sí misma, queda fijo en el número 4. De esta manera pudo existir un pie de cuatro sílabas largas. Y cuando en su lugar ponemos ocho breves, ya que ocupan la misma duración de tiempo, por otro segundo pie también pueden ponerse. Pero como sobrepasan su progresión regular, es decir, el número 4, se les prohíbe que se pongan en virtud de sí mis-

D.—Hoc vero memini, et non invenio cur mihi placuisse poeniteat: sed quorsum ista?

M.—Quia scilicet hi omnes pedes quaternarum syllabarum, excepto amphibracho, rhythmum faciunt, id est, principatum in rhythmo tenent, eumque usu et nomine efficiunt: illi vero qui plures quam quattuor syllabas habent, multi quidem pro his poni possunt; sed ipsi per se rhythmum facere, ac rhythmi nomen obtinere non possunt: et ideo ne pedes quidem istos appellandos putaverim. Quamobrem repugnantia illa quae nos movebat, iam, ut opinor, composita est et sopita, quandoquidem licet et plures syllabas quam quattuor pro aliquo pede ponere, et pedem tamen non appellare, nisi eum quo rhythmus efficiatur. Oportebat enim pedi constitui aliquem modum progressionis in syllabis. Is autem modus constitui optime potuit, qui de ipsa numerorum ratione translatus in quaternario constitit. Itaque longarum syllabarum quattuor pes esse potuit. Cum autem pro eo breves octo constituimus, quoniam tantum spatii habent in tempore, pro altero poni possunt. Quia vero legitimam progressionem, id est quaternarium numerum excedunt, pro se ipsi poni,

mos y que puedan crear un ritmo, no porque esto vaya contra la percepción del oído, sino por legítima exigencia del arte. Si es que no estás preparando alguna objeción.

13. *D.*—Preparándola estoy, sí, y ya voy a presentarla. Porque, ¿qué impedimento había para que aumentara el pie hasta el número de ocho sílabas, cuando vemos que ese mismo número se puede aceptar para el ritmo? Y realmente no me hace vacilar el que tú digas que se acepta como suplente de otro. Lejos de eso, me pones más sobre aviso a que siga investigando, o, mejor, a quejarme de que no se acepte también por su propio nombre el que puede aparecer supliendo al otro.

M.—No es de extrañar que aquí te equivoques, si bien es fácil aclarar la verdad. Efectivamente, para dejar ya a un lado nuestras importantes discusiones anteriores sobre el número 4, acerca de por qué se debe limitar a ese número la progresión de las sílabas, supón que al fin he cedido a tu opinión y que estoy de acuerdo contigo en que la extensión del pie debe llegar a ocho sílabas. ¿Podrás oponerte a que pueda haber, a partir de ahora, un pie de ocho sílabas largas?

Porque si un pie llega ciertamente a un número de sílabas, no llega sólo el que se compone de sílabas breves, sino también el que está formado por largas. De lo cual resulta que, si aplicamos de nuevo aquella ley que no puede ser abrogada y por la que cabe poner dos breves en vez de una larga, llegamos a dieciséis sílabas. Por lo que si quieres formar un nuevo aumento del pie, pasamos a treinta y dos sílabas breves: también hasta este extremo te fuerza tu razonamiento a

ac rhythmum gignere non sensu aurium, sed disciplinae lege prohibentur. Nisi contradicere aliquid paras.

13. *D.*—Paro sane, et iam faciam. Nam quid impediebat usque ad octonarium numerum syllabarum progredi pedem, cum eumdem numerum ad rhythmum admitti posse videamus? Neque enim me movet, quod pro alio dicis admitti: immo hoc me magis admonet quaerere, vel potius queri, quod non etiam suo nomine admittitur qui pro alio potest.

M.—Non mirum est, quod hic falleris; sed facilis explicatio veri est. Nam ut omittam tanta quae pro quaternario numero iam ante disputata sunt, cur usque ad illum fieri debeat progressio syllabarum; fac me iam cessisse tibi et consensisse usque in octo syllabas pedis debere longitudinem porrigi: num resistere poteris esse iam posse octo longarum syllabarum pedem? Certe enim ad quem numerum syllabarum pervenit pes, non solum ad eum pervenit qui brevibus, sed **[1123]** etiam qui longis syllabis constat. Quo fit ut adhibita rursus ea lege, quae abrogari non potest, qua duas breves pro una longa poni licet, ad sexdecim syllabas pertendamus. Ubi si rursus pedis incrementum statuere volueris, in trigin-

extender el pie, y aquella regla conocida a que pongas, a su vez, doble número de sílabas breves en lugar de las largas. Y así no podrá fijarse límite alguno.

D.—Al fin me rindo a tu razonamiento, por el que extendemos el número de sílabas a cuatro. Y, en suma, no me opongo a que en lugar de estos pies regulares conviene poner otros pies que tengan más sílabas, con tal que dos breves ocupen el lugar de una larga [6].

TODO PIE DE MÁS DE CUATRO SÍLABAS, CUANDO DOS BREVES SUSTITUYEN A LA LARGA, NO CREA RITMO

VI 14. *M.*—Fácil tarea es, por tanto, que veas también y reconozcas que unos pies sustituyen a otros que retienen la primacía del ritmo y que otros sirven de acompañamiento a estos últimos. Porque cuando se duplican las breves en lugar de las largas, sustituimos un pie por aquel que mantiene el ritmo, como hacemos con el tríbraco en vez del yambo o el troqueo, o con el dáctilo, anapesto o proceleusmático sustituyendo al espondeo.

Pero cuando no sucede así, no se pone en su lugar, sino en compañía suya, cualquier pie menos importante que con él se combina: como el anapesto con el dáctilo, y el diyambo y el dicoreo con uno u otro jónico. También los restantes pies lo hacen con derecho propio con todos los demás. ¿Te parece poco claro o hasta falso?

D.—Al fin lo entiendo.

ta duas breves proficiscimur: huc quoque ratio tua pedem te compellit adducere, et rursus lex illa duplum numerum brevium pro longis locare: atque ita nullus constituetur modus.

D.—Iam cedo rationi, qua usque ad quaternarium syllabarum numerum promovemus pedem. Pro his autem legitimis pedibus poni oportere pedes plurium syllabarum, dum breves duae unius longae locum occupant, non recuso.

VI 14. *M.*—Facile est ergo te etiam illud videre atque concedere, alios pedes esse pro his, penes quos rhythmi est principatus, alios qui cum his collocantur. Nam ubi pro longis singulis geminantur breves, pro eo qui rhythmum obtinet, alium locamus; velut pro iambo vel trochaeo tribrachum, aut pro spondeo dactylum aut anapaestum aut proceleumaticum. Ubi vero non idem fit, non pro eo, sed cum eo ponitur quisquis miscetur inferiorum; ut cum dactylo anapaestus, cum ionico vero utrolibet diiambus vel dichorius: et reliqui similiter suo iure cum ceteris. An parum tibi dilucidum, vel falsum videtur?

D.—Iam intellego.

[6] La sustitución de la larga por dos breves permite la aparición de pies de seis sílabas, más usados en la poesía lírica cantable y en los cantos corales.

M.—Responde, pues, ahora si los pies que sustituyen a otros pueden también, por sí mismos, formar un ritmo.

D.—Pueden.

M.—¿Todos?

D.—Todos.

M.—Luego también el pie de cinco sílabas puede en nombre propio formar un ritmo, puesto que puede sustituir al baquio, al crético o a cualquiera de los peones.

D.—Es verdad que no puede, pero a ése no le damos ya el nombre de pie, si es que recuerdo bien que su aumento llega hasta el número 4. Sin embargo, cuando yo repliqué que podían todos, repliqué que podían los que eran verdaderos pies.

M.—Alabo también tu cuidado y atención en retener ese nombre. Pero sábete que a muchos pareció debía darse el nombre de pies a los de seis sílabas; pero nadie, que yo sepa, lo hizo para los de más sílabas. Y aun los mismos a quienes tal cosa plugo negaron que fuese conveniente emplear pies tan largos para generar por sí un ritmo o un metro. En consecuencia, ni siquiera les dieron nombre.

Por todo lo cual, es justísimo aquel límite de progresión que llega hasta cuatro sílabas, ya que todos estos pies, de cuya división no pueden resultar dos, pudieron al unirse formar un pie; y de esta suerte, los que admitieron la progresión hasta la sílaba sexta han osado atribuir solamente el nombre de pie a aquellos que sobrepasaron la cuarta. Pero de ningún modo

M.—Responde ergo utrum illi qui pro aliis ponuntur, possint etiam ipsi per se facere rhythmum.

D.—Possunt.

M.—Omnesne?

D.—Omnes.

M.—Ergo et quinque syllabarum pes potest suo nomine rhythmum facere, qui pro bacchio vel cretico vel quolibet paeone poni potest.

D.—Non potest quidem: sed iam istum non vocamus pedem, si progressionis illius usque ad quaternarium numerum satis memini. Ego autem cum omnes posse respondi, pedes utique posse respondi.

M.—Laudo etiam in nomine retinendo diligentiam et vigilantiam tuam. Sed scias multis visum esse etiam senarum syllabarum pedes nuncupandos; sed amplius, quod sciam, nemini placuit. Et illi quibus hoc placuit negaverunt ad rhythmum, aut ad metrum per se gignendum tam longos pedes adhiberi oportere. Itaque ne nomina quidem his indiderunt. Quocirca verissimus est ille progressionis modus, qui usque ad quattuor syllabas pervenit; quandoquidem hi omnes pedes, quibus divisis duo fieri non possunt, coniuncti pedem facere potuerunt: et ita qui in sextam syllabam usque progressi sunt, nomen tantum pedis in eos, qui quartam excesserunt, transferre ausi sunt; ad principatum vero,

les permitieron aspirar al rango existente en los ritmos y metros. Por otra parte, cuando en lugar de las largas se duplican las breves, se llega también a siete y ocho sílabas, como demuestra la razón, pero nadie extendió el pie hasta ese número. Mas como veo que ambos estamos de acuerdo en que un pie de más de cuatro sílabas, cuando ponemos dos breves por una larga, no se puede colocar junto a pies regulares, sino en sustitución de ellos, y en que por sí mismos no crean ritmo, para que no se haga interminable lo que en virtud de la razón debe terminar, y porque creo que ya hemos discutido asaz acerca del ritmo, pasemos a los metros, si te place.

D.—Realmente me place.

SEGUNDA PARTE

CONSIDERACIONES SOBRE EL METRO

DE QUÉ PIES COMO MÍNIMO SE CONSTITUYE EL METRO

VII 15. *M.*—Dime, pues, si el metro resulta de los pies o los pies del metro.

D.—No lo entiendo.

M.—¿Forman un metro las combinaciones de pies, o son los pies los que se forman combinando metros?

qui est in rhythmis et metris, nullo modo eos aspirare siverunt. Sed cum pro longis breves duplicantur, etiam ad septimam atque octavam, ut iam ostendit ratio, syllabam pervenitur: ad quem numerum nemo tetendit pedem. Sed quoniam video constare inter nos quemlibet plurium quam quattuor syllabarum, cum pro **[1124]** longa duas breves ponimus, non cum his legitimis pedibus, sed pro his posse poni, neque per seipsos rhythmum creare, ne in infinitum eat quod ratione finiendum est, satisque iam inter nos de rhythmo existimo disputatum; transeamus ad metra, si placet.

D.—Placet vero.

Quae metro constituendo sit ratio (7,15-9,21)

VII 15. *M.*—Dic igitur, metrumne arbitreris pedibus fieri, an pedes metro.

D.—Non intellego.

M.—Pedesne coniuncti metrum creant, an metris coniunctis pedes creantur?

D.—Ahora sé lo que dices, y pienso que el metro resulta de la reunión de pies.

M.—¿Por qué piensas cabalmente eso?

D.—Porque entre el ritmo y el metro dijiste tú que había esta diferencia: el entretejimiento de pies no tiene límite fijo en el ritmo, sí en el metro. Así, ese entretejimiento de pies se entiende tanto respecto al ritmo como al metro, pero en uno se mantiene ilimitado y limitado en el otro.

El pie y semipié con relación al metro

M.—Por tanto, un solo pie no es un metro.

D.—No, generalmente.

M.—¿Y un pie y medio?

D.—Tampoco.

M.—¿Por qué? ¿Porque el metro se compone de muchos pies y en general no se puede hablar de pies cuando hay menos de dos?

D.—Así es.

M.—Miremos, pues, atentamente aquellos metros que yo he recordado poco antes y veamos de qué pies se componen, pues ya no está bien que seas inexperto en este género de observaciones. Estos son, repito:

Īte ĭgĭtūr, Cămēnāē,
Fōntĭcŏlāē pŭēllāē,
Quāē cănĭtĭs sŭb āntrĭs
Mēllĭflŭōs sŏnōrēs.

D.—Scio iam quid dicas, et coniunctis pedibus metrum fieri puto.

M.—Cur tandem id putas?

D.—Quia inter rhythmum et metrum hoc interesse dixisti, quod in rhythmo contextio pedum nullum certum habet finem, in metro vero habet: ita ista pedum contextio et rhythmi et metri esse intellegitur; sed ibi infinita, hic autem finita constat.

M.—Ergo unus pes metrum non est.

D.—Non utique.

M.—Quid unus pes et semipes?

D.—Ne hoc quidem.

M.—Quare? An quia metrum pedibus confit, nec utique possunt dici pedes, ubi minus quam duo sunt?

D.—Ita est.

M.—Inspiciamus igitur metra illa quae a me paulo ante commemorata sunt, et videamus quibus pedibus constent: non enim te in hoc genere animadvertendo rudem esse adhuc decet. Ea sunt autem:

Ite igitur, Camenae
Fonticolae puellae,
Quae canitis sub antris
Mellifluos sonores.

Creo son suficientes para lo que pretendemos. Mídelos tú ahora y dime qué pies tienen.

D.—No puedo en absoluto. Pues creo que deben medirse los que pueden unirse regularmente, y no soy capaz de salir de este embrollo. Porque si hiciere del primero un coreo, sigue un yambo, que es igual en los tiempos, pero su ictus no se marca de igual manera; si hago un dáctilo, no sigue otro pie que le iguale al menos en los tiempos; si hago un coriambo, hay la misma dificultad, porque lo que resta ni coincide en los tiempos ni en el ictus. En consecuencia, o esto no es un metro, o es falso lo que entre nosotros hemos discurrido acerca de la unión de los pies. Realmente no hallo otra cosa que decir.

Duraciones fijas de silencio en los metros

16. *M.*—Que es ciertamente un metro; y el hecho de que es más de un pie y tiene un fin marcado, hasta por el testimonio de nuestros oídos se demuestra convincentemente. Pues no sonaría con tan dulce regularidad ni se marcaría con cadencia tan agradable si no hubiese en él esa armoniosidad de números, que de hecho no puede existir más que en esta parte de la música.

Y me maravillo de que aprecies como falsas las conclusiones que entre nosotros dejamos asentadas, pues nada hay más seguro que los números, nada mejor ordenado que este recuento y disposición de los pies. Porque desde la misma naturaleza intrínseca de los números, que en modo alguno yerra, brota como expresión lo que en ellos hemos distinguido que tiene

Satis haec esse ad id quod intendimus puto: tu iam metire ista, et quos habeant pedes renuntia.

D.—Omnino non possum: eos enim metiendos puto, qui sibi legitime copulari queunt; nec valeo me hinc expedire. Si enim primum chorium fecero, sequitur iambus, qui temporibus par est, sed non similiter plauditur: si dactylum, non sequitur alius qui ei saltem temporibus coaequetur: si choriambum, eadem difficultas est; quod enim restat, nec temporibus cum eo, nec plausu convenit. Quare aut hoc metrum non est, aut falsum est quod inter nos de pedum copulatione dissertum est: nam quid aliud dicam non invenio.

16. *M.*—Metrum quidem esse et eo quod plus est quam pes, certumque finem habet, et ipsarum aurium iudicio convincitur. Non enim tam suavi sonaret aequalitate, aut motu tam concinno plauderetur, si non inesset in illo numerositas, quae profecto esse nisi in hac parte musicae non potest. Falsa vero esse, quae inter nos constiterunt, miror quod existimes: non enim aut numeris quidquam est certius, aut illa pedum commemoratione et collocatione ordinatius. Nam ex ipsa numerorum ratione, quae nullo modo fallit, expressum est quidquid in eis et ad

poder para encantar los oídos y para ocupar el primer rango en el ritmo. Pero mejor experiméntalo tú al repetir yo muchas veces *quāē cănĭtīs sŭb āntrīs* y al acariciar tu sensibilidad con esta armonía. ¿Qué diferencia habría en ese verso si añadiese una breve a su final y si de igual modo lo repitiese así: *quāē cănĭtīs sŭb āntrīsvĕ?*

D.—El uno y el otro me entrará con placer a los oídos. Pero este último, al que añadiste una sílaba breve, me obliga a confesar que ocupa más duración y tiempo, ya que ha resultado más extenso.

M.—Y cuando yo repito el primer texto, *quāē cānĭtīs sŭb āntrīs,* sin hacer un silencio al final, ¿qué ocurre? ¿Te llega el mismo placer?

D.—Lejos de eso, no sé qué impresión cojitranca me molesta, a no ser que hicieres durar la última más que las restantes largas.

M.—Por tanto, ya sea que se la alargue de ese modo, sea que haya un silencio, ¿concluyes que todo ello asume un espacio de tiempo?

D.—¿Cómo puede ser de otro modo?

Los silencios en los metros

VIII 17. *M.*—Recta conclusión la tuya. Pero dime, asimismo, cómo es de largo, a tu parecer, ese tiempo.

D.—Muy difícil es medirlo.

M.—Dices verdad. Pero ¿no te parece que eso lo mide aquella sílaba breve, ya que, cuando la hemos añadido, ni

mulcendas aures, et ad obtinendum in rhythmo principatum, valere perspeximus: sed vide potius cum saepe repeto: *Quae canitis sub antris,* demulceoque ista numerositate sensum tuum; quid distat inter hoc, et si adderem ad finem huius brevem aliquam syllabam, et item istud eodem modo repeterem: *Quae canitis sub antrisve?*

[1125] *D.*—Utrumque mihi iucunde illabitur auribus: hoc tamen posterius, cui syllabam addidisti brevem, plus tenere spatii ac temporis, siquidem longius factum est, cogor fateri.

M.—Quid cum illud superius: *Quae canitis sub antris,* ita repeto, ut post finem nihil sileam? Eademne ad te iucunditas pervenit?

D.—Immo nescio quid claudum me offendit, nisi forte illam ultimam plus quam ceteras longas produxeris.

M.—Ergo sive idipsum amplius quod producitur, sive quod siletur, censesne in tempore habere aliquid spatii?

D.—Qui aliter potest?

VIII 17. *M.*—Recte censes. Sed dic mihi etiam quantum spatium putas esse?

D.—Metiri hoc omnino difficile est.

M.—Verum dicis: sed nonne tibi videtur brevis illa syllaba id metiri,

nuestro sentido acústico echó de menos el alargamiento de la última larga más allá de lo acostumbrado ni tampoco un silencio en la repetición del mismo metro?

D.—Enteramente de acuerdo contigo. Porque cuando tú declamabas y repetías la versión primera, yo, por mi parte, repetía en mi interior la segunda al par contigo. Así percibí que para ambas versiones corría el mismo espacio de tiempo, puesto que mi última breve coincidía con tu silencio.

M.—Conviene, pues, que retengas que en los metros hay espacios fijos de silencio. En consecuencia, cuando hallares que falta algo al pie regular, te será necesario considerar si esa ausencia queda compensada con el silencio medido y contado [7].

D.—Ya lo retengo, continúa lo que resta.

Cómo medir el silencio

18. *M.*—Estoy viendo ya que debemos investigar la medida de este silencio, porque en este metro, donde encontramos un baquio después del coriambo, ya que a éste le falta un tiempo para que tenga la duración de seis tiempos, como el coriambo, lo percibieron muy fácilmente nuestros oídos y nos obligaron a intercalar en la repetición un silencio de igual duración a la que ocupaba una sílaba breve. Pero si después del coriambo se pone un espondeo, habremos de intercalar dos tiempos en ese silencio si volvemos al metro del principio, como es *quāē cănĭtīs fōntēm.*

quam cum addidimus, neque longae ultimae ultra solitum productionem, neque ullum silentium in eius metri repetitione sensus desideravit?

D.—Omnino assentior: nam et te illud superius pronuntiante atque repetente, hoc posterius ego apud me ipse repetebam pariter tecum: ita sensi idem spatium temporis ambobus occurrere, cum silentio tuo brevis mea ultima conveniret.

M.—Teneas igitur oportet haec silentiorum spatia certa in metris esse. Quare cum inveneris aliquid deesse pedi legitimo, considerare te oportebit, utrum dimenso atque annumerato silentio compensetur.

D.—Teneo iam istud, persequere cetera.

18. *M.*—Video iam nos quaerere debere ipsius silentii modum: namque in hoc metro, ubi post choriambum bacchium comperimus, quia unum tempus deest ut sex temporum esset sicut choriambus, facillime id aures senserunt, et in repetitione tanti spatii silentium interponere coegerunt, quantum syllaba occuparet brevis: at si post choriambum locetur spondeus, duo nobis tempora cum silentio peragenda sunt ad caput redeuntibus, veluti hoc est: *Quae canitis fontem.* Nam te sentire

[7] San Agustín ha dado extraordinaria importancia a la teoría del *«silencio» musical* en toda esta obra, con lo que desea restituir a su sentido riguroso el concepto de ritmo. A partir de este principio, que considera el semipié como elemento final del verso, el maestro mide los versos de manera distinta a como hacen los demás metrólogos.

En realidad, creo que percibes ya la necesidad de este silencio, de modo que, cuando volvemos al principio, no quede cojeando el ictus. Mas para que puedas experimentar cuál es la medida de este silencio, añade una sílaba larga para que resulte *quāē cănĭtīs fōntēm vōs.* Y repítelo marcando el ictus. Verás que éste ocupa tanta duración como ocupaba antes, cuando allí había puestas dos sílabas largas después del coriambo y aquí son tres. De donde queda claro que allí se intercalaba un silencio de dos tiempos.

Pero si después del coriambo se pone un yambo como éste, *quāē cănĭtīs lŏcōs,* estamos obligados a guardar un silencio de tres tiempos. Para que se dé uno cuenta de ello, se les rellena con un segundo yambo, o por un coreo o por un tríbraco, de suerte que leamos: *quāē cănĭtīs lŏcōs bŏnōs,* o *quāē cănĭtīs lŏcōs mōntĕ,* o *quāē cănĭtīs lŏcōs nĕmŏrĕ.*

Con estas adiciones, efectivamente, si la repetición del metro sin el silencio impresiona por su ritmo agradable y equilibrado, también nos encontramos con que esas tres individuales añadiduras, por el empleo del ictus, ocupan el mismo espacio de tiempo que aquel en que hacíamos silencio, y se hace evidente que allí había un silencio de tres tiempos.

Después del coriambo sólo puede ponerse una sílaba larga para que haya un silencio de cuatro tiempos. Porque también el coriambo puede dividirse de manera que el arsis y la tesis se correspondan en la proporción de 1 a 2. Ejemplo de este metros es el siguiente: *quāē cănĭtīs rēs.* Si le añades dos largas o una larga y dos breves, o una breve, una larga y una breve,

iam credo silendum esse ut, cum redimus ad caput, plausus non claudicet. Sed ut experiri queas quanta silentii huius mensura sit, adde unam syllabam longam, ut fiat: *Quae canitis fontem vos;* atque hoc cum plausu repete: videbis tantum occupare temporis plausum, quantum in superiore occupabat, cum ibi duae longae post choriambum, hic tres sint locatae. Unde apparet duum ibi temporum interponi silentium. At si post choriambum iambus locetur, sicut hoc est: *Quae canitis locos,* tria tempora silere cogimur; quod ut exploretur, adduntur sive per alterum iambum, sive per chorium, sive per tribrachum ut sit ita: *Quae canitis locos bonos;* aut: *Quae canitis locos monte;* aut: *Quae canitis locos nemore.* His enim additis, cum sine silentio iucunda et aequabilis repetitio movet, et plausu adhibito tantum spatii haec tria singula tenere inveniuntur, quantum illud in quo silebamus, manifestum fit trium temporum ibi esse **[1126]** silentium. Potest post choriambum una syllaba longa constitui, ut quattuor tempora sileantur. Nam etiam sic choriambus dividi potest, ut simplo et duplo levatio sibi positioque conveniant. Huius metri exemplum est: *Quae canitis res.* Cui si addas vel duas longas, vel longam et duas breves, vel brevem et longam et brevem, vel duas breves et longam, vel

o dos breves y una larga, o cuatro breves, completarás un pie *de seis tiempos, de manera que se repita sin que se eche de* menos el silencio. Ejemplos como éstos: *quāē cănĭtīs rēs pŭlchrās, quāē cănĭtīs rēs ĭn bŏnă, quāē cănĭtīs rēs bŏnŭmvĕ, quāē cănĭtīs rēs tĕnĕrās, quāē cănĭtīs rēs mŏdŏ bĕnĕ.*

Después de conocer y aceptar todo lo dicho, creo que te queda ya suficientemente aclarado que el silencio no puede ocupar menos de un tiempo y que no se debe extender a más de cuatro. Porque ésta es precisamente aquella regular progresión de la que ya hemos hablado tanto. Por otra parte, en toda clase de pies ningún arsis o tesis ocupa más de cuatro tiempos.

Solución definitiva de la cuestión precedente

19. En consecuencia, cuando se canta o declama un texto que tiene un fin determinado y que ocupa más de un pie, y por su movimiento natural, antes del estudio de los ritmos, cautiva con su armonioso equilibrio nuestro oído, hay ya presente un metro. Pues aunque tenga menos de dos pies, como *sobrepasa, sin embargo, una unidad y obliga a hacer un silen*cio no carente de medida, pero con los tiempos completables iguala los que se deben al primer pie, el oído cuenta por dos pies lo que ocupa los tiempos de dos pies hasta que se vuelve al comienzo, mientras al sonido de la voz se añade también un intervalo de silencio fijo y medido. Pero quisiera me dijeses si estás de acuerdo con estos conocimientos que acabo de formular.

D.—Los he comprendido y estoy de acuerdo.

quattuor breves, implebis sex temporum pedem, ut nullo desiderato silentio repetatur. Talia sunt: *Quae canitis res pulchras, Quae canitis res in bona, Quae canitis res bonumve, Quae canitis res teneras, Quae canitis res modo bene.* Quibus cognitis atque concessis, credo tibi iam satis apparere, nec minus uno tempore sileri posse, nec plus quattuor temporibus sileri oportere. Nam et ipsa est illa, de qua iam multa dicta sunt, moderata progressio; et in omnibus pedibus nulla levatio aut positio amplius quam quattuor occupat tempora.

19. Itaque cum aliquid canitur sive pronuntiatur quod habeat certum finem, et plus habeat quam unum pedem, et naturali motu ante considerationem numerorum sensum quadam aequabilitate demulceat, iam metrum est. Quamquam enim minus habeat quam duos pedes, tamen quia excedit unum et silere cogit, non sine mensura, sed quantum implendis temporibus satis est quae alteri debentur pedi; pro duobus pedibus auditus accipit, quod duorum pedum occupat tempora donec ad caput redeatur, dum annumeratur sono etiam certum atque dimensum intervalli silentium. Sed iam mihi dicas velim, utrum his quae dicta sunt cognitis assentiaris.

D.—Cognovi et assentior.

M.—¿Es porque confías en mí o porque por ti mismo estás viendo la verdad?

D.—Por mí mismo, sin duda, aunque estoy conociendo esta verdad guiado por tu palabra.

Tiempos límite en el metro y pies posibles en el verso

IX 20. *M.*—Animo, pues, ahora. Ya que hemos hallado de dónde comienza a nacer el metro, hallemos también hasta dónde se extiende. Porque el metro comienza a partir de dos pies, ya sean completos por su mismo sonido, ora haya que completarles lo que les falta añadiendo un silencio. Por esto conviene que vuelvas a mirar aquella progresión del 4 y me digas hasta cuántos pies se debe extender el metro.

D.—Es cosa fácil, sin duda. Porque asaz nos muestra la razón que llega hasta ocho pies.

M.—¿Cómo? ¿Recuerdas que dijimos cómo los entendidos en esta materia denominaron verso al que se componía de dos miembros regulados y reunidos en una determinada proporción?

D.—Lo recuerdo bien.

M.—Por tanto, cuando se afirma que el verso se compone de dos pies y no de dos miembros, y siendo claro que el verso no tiene un solo pie, sino varios, ¿no indica la cosa en sí misma que el miembro es más largo que el pie?

D.—Y así es.

M.—Mihine credens, an per te ipse vera esse perspiciens?

D.—Per me ipse sane, quamvis dicente te vera haec esse cognosco.

IX 20. *M.*—Age ergo nunc quoniam invenimus unde metrum esse incipiat, inveniamus etiam quousque procedat. Nam metrum incipit a duobus pedibus, sive ipso sono plenis, sive ad implendum quod deest annumerato silentio. Quare oportet te iam respicere ad illam quaternariam progressionem, mihique renuntiare usque ad quot pedes metrum tendere debeamus.

D.—Facile istud quidem est. Nam octo pedes esse ratio satis docet.

M.—Quid? Illud recordarisne, dixisse nos eum versum a doctis appellatum, *qui duobus membris certa ratione dimensis copulatisque* constaret?

D.—Bene memini.

M.—Cum ergo non sit dictum duobus pedibus, sed duobus membris constare versum, cumque manifestum sit versum non unum pedem habere, sed plures; nonne ipsa res indicat longius membrum esse quam pedem?

D.—Ita vero.

M.—Pero si los miembros son iguales en el verso, ¿no podrá invertirse el orden de manera que la primera parte pase sin distinción alguna a ser la última y la última se convierta en primera?

D.—Lo entiendo.

M.—Por consiguiente, para que no ocurra esto y quede suficientemente claro y se distinga en el verso un miembro que lo comienza y otro que lo termina, no podemos negar que debe haber miembros desiguales.

D.—De ningún modo.

M.—Consideremos, pues, primeramente este dato en el pirriquio, si te parece bien, en el que tú percibes, según ya creo, que no puede haber un miembro con menos de tres tiempos, porque ese miembro principal se extiende más que el pie.

D.—De acuerdo.

M.—Por tanto, ¿cuántos tiempos tendrá el verso más corto?

D.—Seis, diría yo, si no me detiene aquella inversión del orden. Tendrá, pues, siete, porque un miembro no puede tener menos de tres tiempos, y nada le impide tener todavía más.

M.—Rectamente comprendes. Pero dime cuántos pirriquios forman siete tiempos.

D.—Tres pirriquios y medio.

M.—Por tanto, debe añadirse el silencio de un tiempo, hasta que se vuelva a comenzar, para que pueda completarse la duración del pie.

M.—At si membra aequalia sint in versu, nonne praeposterari poterit, ut prima pars sine discrimine ultima, et ultima prima fiat?

D.—Intellego.

M.—Ergo ut hoc non accidat, satisque appareat discernaturque in versu aliud esse membrum quo incipit aliud quo desinit; non possumus recusare inaequalia **[1127]** membra esse oportere.

D.—Nullo modo.

M.—Id ergo prius in pyrrhichio consideremus, si placet, in quo iam credo videri tibi minus tribus temporibus membrum esse non posse, quoniam id primum est plus quam pes.

D.—Assentior.

M.—Ergo minimus versus quot tempora possidebit?

D.—Dicerem sex, nisi me illa praeposteratio revocaret. Septem ergo habebit: quia minus quam tria membrum habere non potest; plus autem habere, nondum prohibitum est.

M.—Recte intellegis. Sed dic quot pedes pyrrhichios habeant septem tempora.

D.—Tres et semis.

M.—Debetur ergo unius temporis silentium, dum ad principium reditur, ut spatium pedis possit impleri.

D.—Es cosa obligada, por cierto.

M.—Con este silencio añadido, ¿cuántos tiempos habrá?

D.—Ocho.

M.—Entonces tiene menos de dos tiempos, como el más corto, que es el primer pie. Del mismo modo, el verso más corto, que es el primero, no puede tener menos de ocho tiempos.

D.—Así es.

M.—Y el verso más largo, que no puede sobrepasarse, ¿cuántos tiempos debe tener en último término? ¿No lo verás inmediatamente, si volvemos nuestra atención a aquella progresión de la que tantas veces hemos hablado a bastanza?

D.—Al fin empiezo a comprender que no puede abarcar más de 32 tiempos.

21. *M.*—¿Y qué diremos de la extensión del metro? que debe ser mayor que la del verso, cuando el metro más reducido es a su vez más pequeño que el verso más corto?

D.—No lo creo.

M.—Si, pues, el metro comienza a partir de dos pies y el verso por cuatro, o si primero empieza por la duración de dos pies y el segundo por la de cuatro comprendido el silencio, y, por otra parte, el metro no sobrepasa ocho pies, ¿no será necesario que el verso, que es un metro, no sobrepase tampoco los ocho pies?

D.—Así es.

D.—Debetur sane.

M.—Hoc annumerato quot tempora erunt?

D.—Octo.

M.—Ut ergo minimus, qui etiam primus est pes, minus quam duo; ita minimus qui primus est versus, minus habere quam octo tempora non potest.

D.—Ita est.

M.—Quid maximus versus, quo ampliorem esse non oporteat? Quot tandem temporum esse debet? Nonne statim videbis, si ad illam progressionem retulerimus animum, de qua toties tam multa dicta sunt?

D.—Iam intellego ampliorem quam triginta duum temporum versum esse non posse.

[1128] 21. *M.*—Quid de metri longitudine? Censesne ampliorem esse debere quam versus, cum metrum id quod est minimum, tam minus sit quam minimus versus?

D.—Non censeo.

M.—Cum ergo metrum incipiat a duobus pedibus, versus a quattuor; aut illud ab spatio duorum pedum, hoc a quattuor annumerato silentio; metrum autem octo pedes non excedat: nonne cum et versus metrum sit, necesse est eum pedes totidem non excedere?

D.—Ita est.

M.—Además, si el verso no sobrepasa 32 tiempos y si el metro se identifica con la extensión del verso, cuando ésta no tiene la susodicha reunión de dos miembros que viene reclamada por el verso, sino que concluye en un límite fijo, y si el metro no debe ser más largo que el verso, ¿no es cosa manifiesta que el verso no debe sobrepasar ocho pies, igual que el metro los 32 tiempos?

D.—De acuerdo.

M.—En consecuencia, el metro y el verso tendrán la misma duración, y el mismo número de pies, y además el mismo límite, que uno y otro no deben sobrepasar, aunque el metro tenga su límite cuadruplicando el número de pies por los que comenzó, y el verso, por su parte, cuadruplicando el número de tiempos por los que también a su vez empezó. De este modo es claro que, al guardarse aquella proporción del número 4, el metro pone en relación su límite de crecimiento con los pies dentro del verso, éste lo hace con el metro respecto a los tiempos.

D.—Lo entiendo y apruebo, y me causa placer que sea así esa concordia y sensible armonía.

M.—Rursus cum versus non sit longior quam triginta duum temporum, et metrum sit etiam longitudo versus, si coniunctionem duorum membrorum talem non habeat qualis in versu praecipitur, sed tantum certo fine claudatur, neque debeat longius esse quam versus: nonne manifestum est ut versum pedes octo, ita metrum triginta duo tempora excedere non oportere?

D.—Assentior.

M.—Erit ergo idem spatium temporis, et idem numerus pedum et metro et versui, communisque quidam terminus ultra quem progredi utrumque non debeat: quamvis metrum quadruplicatis pedibus, a quibus esse incipit; versus autem quadruplicatis temporibus, a quibus et ipse esse incipit, finiatur: ut crescendi scilicet modum quaternaria illa ratione servata metrum cum versu communicaverit in pedibus, versus cum metro in temporibus.

D.—Intellego et probo; atque ita se habere istam concordiam consensionemque delector.

LIBRO IV

Continuación del estudio sobre el metro

La última sílaba del metro es indiferente

I 1. *M.*—Volvamos, pues, al estudio del metro, a causa de cuya marcha y de su extensión me he visto obligado a tratar contigo algún punto relacionado con el verso, que nosotros hemos acordado considerar después en su lugar debido.

Y en primer lugar voy a preguntarte si no rechazas que los poetas y sus críticos, los filólogos, hayan pensado ser de nula importancia para el caso la última sílaba que cierra el verso, sea larga o breve.

D.—Totalmente lo rechazo, pues no me parece cosa razonable.

M.—Dime, te suplico, cuál es el metro pirriquio más corto.

D.—Tres breves.

M.—¿Cuánto debe durar, pues, el silencio, hasta que se repite?

D.—Un tiempo, que es la duración de una sílaba breve.

M.—Bien, marca ya con ictus este metro, no con la voz, sino con la mano.

D.—Helo aquí.

M.—Marca también de esa manera un anapesto.

LIBER IV

[PL 32,1127]

I 1. *M.*—Redeamus ergo ad metri considerationem, propter cuius progressum ac longitudinem de versu tecum aliquid agere coactus sum, cuius tractandi postea nobis est constitutus locus. Sed primo illud quaero, utrum non repudies, quod ultimam syllabam, quae metrum terminat, seu longa seu brevis sit, poetae atque horum iudices grammatici nihil ad rem pertinere arbitrati sunt.

D.—Omnino repudio: non enim mihi videtur esse rationis.

M.—Dic mihi, obsecro, quod metrum sit in pyrrhichio minimum.

D.—Tres breves.

M.—Quantum ergo silendum est, dum repetitur?

D.—Unum tempus, quod est unius brevis syllabae spatium.

M.—Age, iam percute hoc metrum, non voce, sed plausu.

D.—Feci.

M.—Percute etiam hoc modo anapaestum.

D.—Helo aquí también.

M.—¿Qué diferencia percibiste?

D.—Absolutamente ninguna.

M.—¿Cómo? ¿Puedes decir la razón de por qué es así?

D.—Me parece que está bastante clara: porque lo que en el primer caso se añade al silencio, en ese otro segundo se pone para alargar la última sílaba. Efectivamente se marca de la misma manera en un caso la última breve como en el otro la larga, y después del mismo intervalo se vuelve al principio. Pero en el primer caso hay una pausa hasta que se completa la duración del pirriquio, en el otro hasta que termina la duración de la larga. De este modo es igual el intervalo en uno y otro caso para que, una vez terminado, se pueda volver al comienzo.

M.—Por tanto, nada absurdo indicaron aquellos autores sobre la nula importancia de la última sílaba del metro, sea larga o breve; pues cuando se llega al fin, se añade un silencio en proporción con el mismo metro que termina. ¿O piensas que debieron considerar en esta cuestión la repetición o vuelta al principio, y no solamente el hecho de que se termina, como si no hubiese nada más que decir?

D.—Por fin estoy de acuerdo en que la última sílaba debe tenerse como indiferente.

M.—Bien. Pero si esta regla ocurre por causa del silencio, porque se considera el fin como signo de que para nada va a volver a resonar el que ha terminado, y en virtud de este

D.—Et hoc feci.

M.—Quid tibi visum est interesse?

D.—Prorsus nihil.

M.—Quid? Causam, cur ita sit, potesne dicere?

D.—Videtur mihi satis apparere: nam quod in illo ad silentium, hoc in isto ad productionem ultimae syllabae refertur; nam eodem modo ibi brevis ultima, ut hic longa, percutitur; et post tantumdem intervallum reditur ad caput. Sed ibi quiescitur donec spatium pyrrhichii pedis, hic donec longae syllabae impleatur. Ita in utroque par mora est, qua interposita remeamus.

M.—Non igitur absurde illi ultimam syllabam metri, seu longa seu brevis sit, nihil ad rem per**[1128]**tinere voluerunt: ubi enim finis est, silentium sequitur, quantum ad ipsum metrum attinet quod finitur. An eos in hac causa repetitionem ullam vel reditum ad caput considerare debuisse existimas, ac non tantummodo quia finitur, quasi deinceps nihil dicendum sit?

D.—Iam assentior, ultimam syllabam indifferenter esse accipiendam.

M.—Recte. Sed si hoc propter silentium fit, quoniam ita consideratus est finis, quasi deinceps nihil soniturus sit qui finierit, et ob hoc spatium

espacio de tiempo en reposo larguísimo hace que para nada importe allí la sílaba final, ¿no es lógico que la indiferencia misma de la última sílaba, concedida a la final por su larga duración, tenga por resultado hacerla larga a nuestros oídos, sea esa sílaba breve o larga? [1]

D.—Veo que es enteramente lógico.

Sílabas posibles en el metro pirriquio más corto

II 2. *M.*—Y cuando decimos que el metro pirriquio más corto tiene tres sílabas con el silencio de una breve, hasta que volvemos al principio, ¿no ves que para nada importa que volvamos a emplear este metro o pies anapestos?

D.—Ya poco antes noté esto, precisamente al marcar el ictus.

M.—Por tanto, ¿no crees que debemos distinguir con una regla todo cuanto aquí aparece confuso?

D. Sin duda, lo creo.

M.—Dime si ves alguna otra razón para hacer estas distinciones, si no es afirmando que el metro pirriquio, el más corto, no es, como tú piensas, el de tres breves, sino de cinco. En efecto, guardar —después de un pie y medio— un silencio de ese medio pie obligatorio para completar el pie y volver así al principio, y establecer que el pie más corto es el pirriquio, no nos lo permite la semejanza del anapesto, como ya

temporis in ipsa quiete largissimum nihil distat quae ibi syllaba locetur; nonne illud est consequens, ut ipsa ultimae syllabae indifferentia, quae propter largum spatium conceditur, ad id proficiat, ut sive ibi brevis syllaba sive longa sit, eam sibi aures pro longa vindicent?

D.—Video plane esse consequens.

II 2. *M.*—Videsne etiam illud, cum dicimus minimum metrum esse pyrrhichium tres breves syllabas, ut unius brevis spatio sileatur, dum ad initium revertimur; nihil interesse, utrum hoc metrum, an pedes anapaestos repetamus?

D.—Iam hoc quidem paulo ante illa percussione percepi.

M.—Nonne ergo quidquid hic est confusum, distinguendum aliqua ratione arbitraris?

D.—Omnino arbitror.

M.—Dic utrum aliam videas **[1129]** esse rationem, quae ista distinguat, nisi ut metrum pyrrhichium non illud sit minimum, quod tibi videbatur in tribus brevibus, sed in quinque. Post unum enim pedem ac semipedem silere mora semipedis eius qui debetur implendo pedi, atque ita redire ad initium, et hoc minimum metrum in pyrrhichio

[1] El análisis minucioso de San Agustín pone de manifiesto cómo el silencio a final de verso alarga la última sílaba, por más que los poetas, según San Agustín, no hayan dado importancia a la terminación de esa sílaba, que ellos consideran indiferente, como en la poesía griega. Faltan estudios estadísticos sobre cada poeta, que mostrarían hasta qué punto se encierran aquí matices dignos de observación.

queda demostrado. Por tanto, después de dos pies y medio debe hacerse ese tiempo de silencio si queremos evitar la confusión.

D.—¿Pues por qué dos pirriquios no constituyen el metro más corto en su género y, en cambio, cuatro sílabas breves, tras las cuales no es preciso hacer un silencio, sí forman un metro, más que pueden constituirlo cinco sílabas que no reclaman tal silencio?

M.—Con atención argumentas, sí; pero no te das cuenta que eso te prohíbe el proceleusmático lo mismo que en el caso anterior el anapesto.

D.—Tienes razón.

M.—¿Te convence, por tanto, este metro de cinco sílabas breves y el silencio de un tiempo?

D.—Sí, me convence.

M.—Me parece que has olvidado cómo dijimos se podía distinguir dentro del ritmo si un metro se movía en pirriquio o en proceleusmático.

D.—Buen aviso el tuyo, porque hemos averiguado que esos ritmos deben distinguirse entre sí por medio del ictus. Por eso ya ni vacilo en este caso ante el proceleusmático, que podré distinguir del pirriquio, con tal que marque el ictus.

M.—¿Entonces por qué no viste la necesidad de emplear el mismo ictus para que se distinguiera entre el anapesto y las tres breves, o sea, pirriquio y medio pie, tras el cual era preciso un tiempo de silencio?

constituere non nos sinit anapaesti parilitas, ut iam demonstratum est: quare post duos pedes et semipedem silendum est illud unum tempus, si confusione carere volumus.

D.—Cur enim non duo pyrrhichii sunt minimum metrum in pyrrhichio, et quattuor syllabae breves potius, post quas silere opus non sit, quam quinque post quas opus sit?

M.—Vigilanter quidem, sed non caves ne ab hoc te ita proceleumaticus, ut ab illo anapaestus excludat.

D.—Verum dicis.

M.—Placet ergo hic modus in quinque brevibus et silentio unius temporis?

D.—Placet vero.

M.—Videtur mihi oblitum esse te, quemadmodum in rhythmo dixerimus posse discerni utrum pyrrhichio an proceleumatico curreretur.

D.—Bene admones: nam plausu istos numeros ab invicem distinguendos comperimus: quare iam neque hic istum proceleumaticum metuo, quem plausu adhibito a pyrrichio discernere potero.

M.—Cur igitur non eumdem plausum adhibendum vidisti, ut ab illis tribus brevibus, id est pyrrhichio et semipede, post quem oporteret unum tempus silere, discerneretur anapaestus?

D.—Al fin comprendo y vuelvo al camino, y sostengo que el metro más corto en ritmo pirriquio tiene tres sílabas breves que, con un silencio más, ocupan la duración de dos pirriquios.

M.—Así, pues, tus oídos dan por bueno un ritmo como éste: *Si aliqua, Bene vis, Bene dic, Bene fac, Animus, Si aliquid, Male vis, Male dic, Male fac, Animus, Medium est.*

D.—Asaz por bueno lo doy, sobre todo porque ya tengo recordado cómo debo marcarlos con el ictus para no confundir con el metro pirriquio los pies del anapesto.

Por la exactitud musical se distingue si la última es larga o breve

3. *M.*—Observa también lo siguiente: *Si aliquid es, Age bene, Male qui agit, Nihil agit, Et ideo, Miser erit.*

D.—También estos metros suenan con insinuante dulzura, a no ser en un solo lugar: allí donde el final del tercero se une al principio del cuarto.

M.—Eso mismo, sin duda, es lo que estuve esperando de tus oídos. Que no en vano choca contra ese sentido, cuando éste espera a sílabas todas de un solo tiempo sin que ocurra intervalo de silencio. Tal expectativa se ve defraudada efectivamente por el encuentro de las dos consonantes *t* y *n*, que obligan a que sea larga la vocal precedente y le dan valor de dos tiempos. A esto llaman los gramáticos alargamiento por posición. Pero, a causa de la conocida indiferencia de la última sílaba, nadie considera repudiable este metro, aunque

D.—Iam intellego, et in viam redeo, metrumque in pyrrhichio minimum tres syllabas breves, quae, annumerato silentio, duorum pyrrhichiorum tempus occupant, esse confirmo.

M.—Probant ergo aures tuae hoc genus numeri: *Si aliqua, Bene vis, Bene dic, Bene fac, Animus, Si aliquid, Male vis, Male dic, Male fac, Animus, Medium est.*

D.—Satis probant, praesertim cum iam recordatus sim quemadmodum eos plaudi oporteat, ne cum metro pyrrhichio anapaesti confundantur pedes.

3. *M.*—Vide et ista: *Si aliquid es, Age bene, Male qui agit, Nihil agit, Et ideo, Miser erit.*

D.—Suaviter etiam ista se insinuant, nisi uno loco, ubi finis tertii cum initio quarti copulatur.

M.—Idipsum omnino est, quod a tuis auribus desideravi. Non enim frustra sensus offenditur, cum omnium syllabarum nullo interposito silentio tempora singula exspectat: quam exspectationem profecto fraudat concursus duarum consonantium, *t* et *n*, quae praecedentem vocalem longam esse cogunt, et in duo tempora extendunt; quod genus grammatici positione longam syllabam vocant. Sed propter illam ultimae syllabae indifferentiam, nemo criminatur hoc metrum, cum id sincerae atque

unos oídos exactos y críticos lo condenen aun sin mediar acusador. Mira, en efecto, te pido yo ahora, la diferencia que existe si en vez del metro

Male qui agit, Nihil agit

se sustituye así:

Male qui agit, Homo perit.

D.—Esta última sí es la forma pura y justa.

M.—Pues observemos nosotros, por la exactitud de la música, lo que no observan los poetas para facilitar la labor del canto: que cuantas veces, por ejemplo, nos es preciso intercalar unos metros en los que nada falta al pie para que se compense con un silencio, pongamos como sílabas finales las que exige la ley del mismo ritmo, de modo que, sin tropiezo del oído ni error en la medida, volvamos del final al principio; concediendo, con todo, a los poetas terminar de tal manera esos metros como si no fuesen a decir nada más, y, en consecuencia, poner al final impunemente una larga o una breve. Porque, en la unión continua de los metros, clarísimamente se sienten convencidos, por el criterio del oído, de que no deben poner como última sílaba sino la que es obligación poner por derecho y razón del mismo metro. Y esta unión continua tiene lugar cuando al pie nada falta, por lo que estemos obligados a hacer un silencio.

D.—Entendido, y agradezco que presentes tales ejemplos en los que el sentido del oído no sufra tropiezo alguno.

severae aures etiam sine accusatore condemnent. Nam vide, quaeso, quantum interest, si pro eo quod est:

Male qui agit, Nihil agit

dicatur:

Male qui agit, Homo perit.

D.—Hoc sane liquidum atque integrum est.

M.—Hoc ergo nos observemus propter musicae sinceritatem, quod poetae non observant propter facilitatem canendi: ut quoties, exempli causa, nobis necesse est aliqua metra interponere, in quibus nihil debetur pedi **[1130]** quod silentio compensetur, eas ponamus ultimas syllabas quas lex eiusdem numeri flagitat; ne cum aliqua offensione aurium et falsitate mensurae a fine ad initium redeamus; concedentes tamen illis ut ita metra talia finiant, quasi deinceps nihil dicturi et ideo extremam syllabam seu longam seu brevem impune constituant: nam in continuatione metrorum apertissime convincuntur aurium iudicio non se debere ponere ultimam, nisi quae ipsius metri iure atque ratione ponenda est. Haec autem continuatio fit, cum pedi nihil debetur propter quod silere cogamur.

D.—Intellego et gratum habeo quod talia polliceris exempla, quibus nullam patiatur sensus iniuriam.

Serie y orden de metros en el pirriquio

III 4. *M.*—Bien, dime ahora, por orden, tu opinión sobre estos pirriquios:

Quid erit homo	¿Qué será el hombre
qui amat hominem,	que ama al hombre,
si amet in eo	si ama en él
fragile quod est?	lo que frágil es?
Amet igitur	Que ame, pues,
animum hominis,	el alma del hombre,
et erit homo	y será hombre
aliquid amans.	que algo ame.

¿Qué te parecen?

D.—¿Qué puedo decir sino que fluyen con grandísima dulzura y perfección absoluta?

M.—¿Y estos siguientes?

Bonus erit amor,	Bueno será el amor,
anima bona sit:	si el alma es buena:
amor inhabitat,	el amor mora en ella,
et anima domus.	y el alma es su morada.
Ita bene habitat,	Bien así él mora,
ubi bona domus;	donde su morada es buena;
ubi mala, male.	mal, cuando ella es mala.

III 4. *M.*—Age, nunc ordine de his quoque renuntia pyrrhichiis:

Quid erit homo
Qui amat hominem,
Si amet in eo
Fragile quod est?
Amet igitur
Animum hominis,
Et erit homo
Aliquid amans.

Quid haec videntur?

D.—Quid nisi suavissime atque integerrime currere?

M.—Quid ista?

Bonus erit amor,
Anima bona sit:
Amor inhabitat,
Et anima domus.
Ita bene habitat,
Ubi bona domus;
Ubi mala, male.

D.—También éstos, en toda su serie, los oigo con dulzura suma.

M.—Ahora metros de tres pies y medio; mira:

Animus hominis est	El alma del hombre es
mala bonave agitans.	la que obra mal o bien.
Bona voluit, habet;	Si quiere el bien, lo tiene;
mala voluit, habet.	si quiere el mal, lo tiene.

D.—También éstos son agradables, con un tiempo de silencio entre ellos.

M.—Siguen cuatro pirriquios completos. Oyelos y juzga:

Animus hominis agit	El alma del hombre se esfuerza
ut habeat ea bona,	por tener aquellos bienes
quibus inhabitet homo;	en los que more el hombre;
nihil ibi metuitur.	allí nada se teme.

D.—En éstos también es firme y grata la medida.

M.—Oye al fin ahora nueve sílabas breves. Oye y juzga:

Homo malus amat et eget;	El hombre malo ama y carece;
malus etenim ea bona amat,	pues malo ama aquellos bienes
nihil ubi satiat eum.	de los que nada le sacia.

D.—Cita ahora cinco pirriquios.

D.—Etiam ista continuata suavissime accipio.
M.—Nunc tres semi pedes, vide:

Animus hominis est
Mala bonave agitans.
Bona voluit, habet;
Mala voluit, habet.

D.—Haec quoque, interposito unius temporis silentio, iucunda sunt.
M.—Sequuntur quattuor pleni pyrrhichii; hos accipe et iudica:

Animus hominis agit
Ut habeat ea bona,
Quibus inhabitet homo,
Nihil ibi metuitur.

D.—In his quoque certa et iucunda mensura est.
M.—Audi iam nunc novem syllabas breves; audi et iudica:

Homo malus amat et eget;
Malus etenim ea bona amat,
Nihil ubi satiat eum.

D.—Prome nunc quinque pyrrhichios.

M.—*Levicula fragilia bona,*	¡Ligeros, frágiles bienes!
qui amat homo, simi-	El hombre que los ama,
[liter habet.	a ellos se parece.

D.—Esto es ya suficiente y lo doy por bueno. Añade ahora un medio pie.

M.—Helos aquí:

Vaga levia fragilia bona	Quien ama los bienes pasaje-
qui amat homo, similis erit eis.	[ros,
	frágiles, ligeros, a ellos se pa-
	[rece.

D.—Muy bien, y ya estoy esperando seis pirriquios.

M.—Oyelos también:

Vaga levicula fragilia bona,	Quien se prenda de bienes li-
qui adamat homo, similis erit	[geros,
	pasajeros y frágiles, a ellos se
	[parece.

D.—Es suficiente. Añade un medio pie.

Fluida levicula fragilia bona,	¡Ligeros, frágiles bienes!
quae adamat anima, similis erit eis.	El hombre que los ama,
	a ellos se parece.

D.—Es suficiente y está bien. Dime ya siete pirriquios.

M.—*Levicula fragilia gracilia bona,*
quae adamat animula, similis erit eis.

M.— *Levicula fragilia bona,*
Qui amat homo, similiter habet.

D.—Iam hoc sat est, et probo; nunc adde semipedem.
M.—Faciam:

Vaga levia fragilia bona,
Qui amat homo, similis erit eis.

D.—Bene prorsus; et sex iam expecto pyrrhichios.
M.—Et hos audi:

Vaga levicula fragilia bona,
Qui adamat homo, similis erit eis.

D.—Satis est; adde semipedem.

M.— *Fluida levicula fragilia bona*
Quae adamat anima, similis erit eis.

[1131] *D.*—Sat est et bene est; da iam septem pyrrhichios.

M.— *Levicula fragilia gracilia bona,*
Quae adamat animula, similis erit eis.

El alma pequeña que ama
bienes ligeros, frágiles, flojos,
a ellos se hará semejante.

D.—Añádaseles un medio pie, pues se tiene por muy elegante.

M.— *Vaga fluida levicula fragilia bona*
quae adamat animula, fit ea similis eis.

El alma pequeña que ama los bienes
pasajeros, flojos, ligeros, frágiles,
a ellos se hace semejante.

D.—Veo que al fin restan ocho pies para que salgamos ya de estos pequeños detalles. Porque aunque los oídos, por razón de cierto ritmo natural, den su aprobación a lo que declamas, no quisiera, sin embargo, que andes a la busca de tantas sílabas breves que, si no me engaño, es más difícil encontrarlas en la unión de palabras, dentro de un texto, que si se toma la licencia de mezclarles vocales largas.

M.—No te engañas, y para mostrarte mi agradecimiento de permitirnos pasar ya de aquí a otra cosa, voy a formar el metro que resta con un pensamiento más venturoso:

Solida bona bonus amat, et ea qui amat habet.
Itaque nec eget amor, et ea bona Deus est.

Sólidos bienes ama el bueno, y los que ama posee.
Así ni su amor es pobre y Dios es su Bien.

D.—Accedat his semipes; nam hoc eleganter se habet.

M.— *Vaga fluida levicula fragilia bona,*
Quae adamat animula, fit ea similis eis.

D.—Octo pedes iam restare video, ut iam istas minutias evadamus. Quamquam enim approbent aures naturali quadam dimensione quod sonas, nolim te tamen tot breves syllabas quaerere; quas, ni fallor, contextas invenire in coniunctione verborum difficilius est, quam si eis miscere longas liceret.

M.—Nihil te fallit, et ut tibi probem gratulationem meam, quod hinc aliquando transire permittimur, metrum quod restat huius generis sententia feliciore componam:

Solida bona bonus amat, et ea qui amat habet.
Itaque nec eget amor, et ea bona Deus est.

D.—Desarrollados tengo en serie abundantísima los metros pirriquios. Siguen los yámbicos, sobre los cuales me bastan dos ejemplos por cada uno, que da gozo escuchar sin interrupción alguna.

Los metros yámbicos

IV 5. *M.*—Te daré gusto. Pero ¿cuántos metros hemos recordado ya?

D.—Catorce.

M.—¿Cuántos crees que serán también los yámbicos?

D.—Igualmente catorce.

M.—¿Cómo? Y si yo quiero poner el tríbraco en vez del yambo, ¿no será su variedad mucho más rica?

D.—Cosa manifiesta es, por cierto. Pero yo quiero oír esos ejemplos sólo con yambos, para no alargarnos; porque el que se puedan sustituir dos breves por cada larga es una ciencia fácil.

M.—Haré lo que quieres, y te agradezco que por tu aplicada inteligencia hagas menor mi trabajo. Veamos, presta oídos al yambo.

D.—En ello estoy, empieza [2].

D.—Habeo cumulatissime perfecta metra pyrrhichii. Sequuntur iambica, de quibus mihi singulis bina exempla sufficiunt, quae nulla interpellatione audire delectat.

IV 5. *M.*—Geram tibi morem. Sed ista quae iam peregimus quot sunt?

D.—Quattuordecim.

M.—Quot etiam iambica fore credis?

D.—Aeque quattuordecim.

M.—Quid, si in eis velim pro iambo tribrachum ponere, nonne multiformior varietas erit?

D.—Manifestum est quidem: sed ego exempla ista in solis iambis audire cupio, ne longum faciamus: pro quavis enim longa syllaba duas breves posse poni facilis disciplina est.

M.—Faciam quod vis, gratumque habeo quod intellegentia sequaci minuis laborem meum: sed aurem ad iambicum praebe.

D.—Istic sum, incipe.

[2] Todas estas frases no son más que ejercicios de métrica para mostrar la ampliación de pies y de metros, por más que contengan un pensamiento moral, fácilmente comprensible.

M.—*Bonus vir,* *beatus.*
Malus miser, *sibi est malum.*
Bonus beatus, *Deus bonum eius.*
Bonus beatus est, *Deus bonum eius est.*
Bonus vir est beatus, *videt Deum beate.*
Bonus vir et sapit bonum, *videns Deum beatus est.*
Deum videre qui cupiscit, *bonusque vivit, hic videbit.*
Bonum videre qui cupit diem,
bonus sit hic, videbit et Deum.
Bonum videre qui cupit diem illum,
bonus sit hic, videbit et Deum illic.
Beatus est bonus, fruens enim est Deo;
malus miser, sed ipse poena fit sua.
Beatus est videns Deum, nihil cupit plus;
malus bonum foris requirit, hinc egestas.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius;
malus bonum foris requirit, hinc eget miser.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius vult;
malus foris bonum requirit, hinc egenis errat.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius volet;
malus foris bonum requirit, hinc eget miser bono.

Los metros trocaicos

V 6. *D.*—Ahora el troqueo; dime troqueos, porque los anteriores son muy buenos.

M.—*Bonus vir* *beatus.*
Malus miser *sibi est malum.*
Bonus beatus, *Deus bonum eius.*
Bonus beatus est, *Deus bonum eius est.*
Bonus vir est beatus, *videt Deum beate.*
Bonus vir et sapit bonum *videns Deum beatus est.*
Deum videre qui cupiscit *bonusque vivit, hic videbit.*
Bonum videre qui cupit diem,
bonus sit hic, videbit et Deum.
Bonum videre qui cupit diem illum,
bonus sit hic, videbit et Deum illic.
Beatus est bonus, fruens enim est Deo,
malus miser, sed ipse poena fit sua.
Beatus est videns Deum, nihil cupit plus,
malus fonum foris requirit, hinc egestas.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius,
malus bonum foris requirit, hinc eget miser.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius vult,
malus foris bonum requirit, hinc egenus errat.
Beatus est videns Deum, nihil boni amplius volet,
malus foris bonum requirit, hinc eget miser bono.

V 6. *D.*—Trochaeus sequitur, prome trochaica: nam ista se habent optime.

M.—Lo haré, y de la misma manera que hice con los yambos:

Optimi *non egent.*
Veritate, *non egetur.*
Veritas sat est, *semper hoc manet.*
Veritas vocatur *ars Dei supremi.*
Veritate factus est *mundus iste quem vides.*
Veritate facta cuncta *quaeque gignier videmus.*
Veritate facta cuncta sunt, *omniumque forma veritas.*
Veritate cuncta facta cerno,
veritas manet, moventur omnia.
Veritate facta cernis ista cuncta,
veritas tamen manet, moventur ista.
Veritate facta cuncta cernis optime,
veritas manet, moventur haec, sed ordine.
Veritate facta cuncta cernis ordinata,
veritas manet, novans movet quod innovatur.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata sunt,
veritas novat manens, moventur ut noventur haec.
Veritate facta cuncta sunt, et ordinata cuncta,
veritas manens novat, moventur ut noventur ista.

M.—Faciam, et eodem modo quo iambica:

Optimi *non egent.*
Veritate *non egetur.*
Veritas sat est, *semper haec manet.*
Veritas vocatur *ars Dei supremi.*
Veritate factus est *mundus iste quem vides.*
Veritate facta cuncta *quaeque gignier videmus.*
Veritate facta cuncta sunt *omniumque forma veritas.*
[1132] *Veritate cuncta facta cerno,*
veritas manet, moventur ista.
Veritate facta cernis omnia,
veritas manet, moventur omnia.
Veritate facta cernis ista cuncta,
veritas tamen manet, moventur ista.
Veritate facta cuncta cernis optime,
veritas manet, moventur haec sed ordine.
Veritate facta cuncta cernis ordinata,
veritas manet, novans movet quod innovatur.
Veritate facta cuncta sunt et ordinata sunt,
veritas novat manens, moventur ut noventur haec.
Veritate facta cuncta sunt et ordinata cuncta,
veritas manens novat, moventur ut noventur ista.

Sobre el espondeo

VI 7. *D.*—Veo que sigue el espondeo, ya que también el troqueo ha sido grato al oído.

M.—He aquí los metros espondaicos:

Magnorum est, libertas.
Magnum est munus libertatis.
Solus liber fit, qui errorem vicit.
Solus liber vivit, qui errorem iam vicit.
Solus liber vere fit, qui erroris vinclum vicit.
Solus liber vere vivit, qui erroris vinclum iam vicit.
Solus liber non falso vivit,
qui erroris vinclum iam devicit.
Solus liber iure ac vere vivit
qui erroris vinclum magnus devicit.
Solus liber iure ac vere magnus vivit,
qui erroris vinclum funestum iam devicit.
Solus liber iure ac non falso magnus vivit,
qui erroris vinclum funestum prudens devicit.
Solus liber iure ac non falso securus vivit,
qui erroris vinclum funestum prudens iam devicit.

VI 7. *D.*—Spondeum sequi video: nam et trochaeus satis auribus fecit.

M.—Haec sunt metra spondei:

Magnorum est libertas.
Magnum est munus libertatis.
Solus liber fit qui errorem vicit.
Solus liber vivit qui errorem iam vicit.
Solus liber vere fit qui erroris vinclum vicit.
Solus liber vere vivit qui erroris vinclum iam vicit.
Solus liber non falso vivit
qui erroris vinclum iam devicit.
Solus liber iure ac vere vivit
qui erroris vinclum magnus devicit.
Solus liber iure ac non falso vivit
qui erroris vinclum funestum devicit.
Solus liber iure ac vere magnus vivit
qui erroris vinclum funestum iam devicit.
Solus liber iure ac non falso magnus vivit
qui erroris vinclum funestum prudens devicit.
Solus liber iure ac non falso securus vivit
qui erroris vinclum funestum prudens iam devicit.

Solus liber iure ac non falso securus iam vivit,
qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens devicit.
Solus liber iure ac non falso securam vitam vivit,
qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens iam devicit.

Los 21 metros del tríbraco

VII 8. *D.*—No tengo nada que preguntar más sobre el espondeo. Vayamos al tríbraco.

M.—De acuerdo. Pero como los cuatro pies precedentes, de los que hemos hablado, han generado catorce metros, que a su vez se convierten en cincuenta y seis, muchos más hay que esperar del tríbraco. En los primeros, en efecto, al ocupar el silencio la duración de un medio pie, el silencio no sobrepasa una sílaba. Pero en este otro, en el tríbraco, cuando hacemos el silencio, ¿crees tú que tal silencio debe durar sólo el espacio de una breve o bien puede tomar la duración de dos sílabas breves? Supuesto que nadie dudará que el tríbraco admite una doble división: porque o comienza por una breve y termina por dos, o, al contrario, comienza por dos breves y termina por una. Por ello es inevitable que genere veintiún metros.

D.—Grandísima verdad. Efectivamente, el primer metro comienza por cuatro breves y siguen dos tiempos de silencio, el segundo tiene cinco breves y un tiempo de silencio; el tercero, seis breves sin que hagamos silencio; el cuarto, siete bre-

Solus liber iure ac non falso securus iam vivit
qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens devicit.
Solus liber iure ac non falso securam vitam vivit
qui erroris vinclum tetrum ac funestum prudens iam devicit.

VII 8. *D.*—Nec de spondeo habeo quod requiram, veniamus ad tribrachum.

M.—Ita vero. Sed cum omnes quattuor superiores pedes, de quibus dictum est, quattuordena metra pepererint, quae fiunt simul sex et quinquaginta, plura sunt exspectanda de tribracho. In illis enim cum spatium semipedis in silentio est, plus una syllaba non siletur: in hoc autem cum silemus, num censes unius brevis syllabae spatio tantummodo sileri oportere, an et duarum brevium mora silentio contineri potest? Quandoquidem nemo dubitaverit duplicem huius esse divisionem: namque aut ab una incipit et finitur ad duas; aut contra incipiens a duabus una terminatur. Quare hunc necesse est viginti et unum metra procreare.

D.—Verissimum est. Nam incipiunt a quattuor brevibus, ut duo tempora sileamus: deinde quinque sunt, ubi unum silemus: tertio sex, ubi nihil silendum est: quarto septem, ubi rursus duo tempora silenda sunt: inde octo ubi unum: sexto novem, ubi nullum. Atque ita cum

ves, en el que también hay que hacer silencio de dos tiempos; el quinto, ocho breves y un silencio; el sexto, nueve breves y ningún silencio. Y así, añadiendo cada vez una sílaba, hasta que se llegue a veinticuatro, que son ocho tríbracos, se completan exactamente veintiún metros.

M.—Con soltura suma has seguido la cuenta. Pero ¿estimas que debemos dar ejemplos en todos los casos, o bien hay que pensar que los ejemplos puestos a los cuatro primeros pies ofrecerán suficiente claridad a los otros?

D.—Sí, suficiente, a mi parecer.

M.—Ni yo ahora pido otro más que el tuyo. Sin embargo, como ya conoces a la perfección que en los metros pirriquios se puede cambiar el ictus y medirlos como tríbracos, mi pregunta es si el primer metro del pirriquio puede también contener un metro tríbraco.

D.—No puede, porque el metro debe sobrepasar la duración de un pie.

M.—¿Y el segundo?

D.—Sí, porque cuatro breves hacen dos pirriquios, como también un tríbraco y un medio pie, de modo que en el primero no hay silencio y en el segundo tenemos un silencio de dos tiempos.

M.—En consecuencia, cambiando el ictus, obtienes también en los pirriquios ejemplos de tríbraco hasta dieciséis sílabas, es decir, hasta cinco tríbracos y medio, con los que puedes estar satisfecho. En cuanto a los demás, puedes tú por ti mismo ensamblarlos con la voz o con el ictus de la mano si, no obstante lo dicho, piensas que todavía hay que reconocer estos ritmos acudiendo al sentido del oído.

D.—Haré por cierto lo que parezca. Veamos los que quedan.

singulae adduntur, donec ad viginti quattuor syllabas veniatur, qui octo sunt tribrachi, *viginti unum omnino metra complentur.*

M.—Expeditissime rationem secutus es: sed censesne ubique a nobis exempla esse promenda; an ea quae illis quattuor primis pedibus subiecimus, satis putandum est luminis ceteris esse praebitura?

D.—Meo quidem iudicio satis.

M.—Nec ego nunc aliud requiro quam tuum. Verumtamen quoniam iam optime scis in pyrrhichiis metris mutato plausu posse tribrachos percuti; quaero, **[1133]** utrum pyrrhichii primum metrum possit etiam tribrachi metrum habere.

D.—Non potest: maius enim metrum oportet esse quam pedem.

M.—Quid, secundum?

D.—Potest: nam breves quattuor pyrrhichii duo sunt, tribrachus unus et semipes, ita ut ibi nullum, hic duo tempora sileamus.

M.—Mutato igitur plausu habes in pyrrhichiis etiam tribrachi exempla usque ad sexdecim syllabas, id est usque ad quinque tribrachos et semipedem, quibus debes esse contentus: cetera enim potes vel voce vel aliquo plausu per te ipse contexere, si tamen adhuc aurium sensu explorandos huiuscemodi numeros arbitraris.

D.—Faciam equidem quod videbitur: videamus quae restant.

Después de dáctilo y anapesto hay que poner una larga para hacer un silencio de dos tiempos

VIII 9. *M.*—Sigue el dáctilo, que, a su vez, admite una división. ¿O te parece otra cosa?

D.—Así es, sin duda.

M.—Por tanto, ¿qué parte puede ocupar el silencio?

D.—Media, evidentemente.

M.—¿Y si después de poner un troqueo, siguiendo al dáctilo, quisiera uno hacer el silencio de un solo tiempo que falta para completar el dáctilo con la sílaba breve? ¿Qué responderíamos? No podemos decir, en efecto, que el silencio no debe ocupar menos de un medio pie. Porque el cálculo hecho anteriormente nos había convencido de que el silencio no debe tener menos, sino más de un medio pie. Pues menos, realmente, de un medio pie de silencio se da en el metro del coriambo, cuando después de este pie se pone un baquio, cuyo ejemplo tenemos en *Fonticolae puellae.* De cierto sabes que en este caso hacemos el silencio por valor de una sola breve, que es la que falta para que debamos completar seis tiempos.

D.—Es verdad.

M.—Por tanto, si ponemos el troqueo después del dáctilo, ¿estará aún permitido hacer un tiempo de silencio?

VIII 9. *M.*—Dactylus sequitur, qui semel dividi potest. An aliter putas?

D.—Immo ita est.

M.—Quota ergo eius pars potest esse in silentio?

D.—Dimidia scilicet.

M.—Quid si post dactylum trochaeo constituto, velit quispiam silere unum tempus, quod in brevi syllaba dactylo debetur implendo? Quid respondebimus? Non enim possumus dicere minus quam spatium semipedis sileri non oportere. Ratio enim superius tractata non minus, sed amplius quam semipedis tempus silendum non esse persuaserat. Nam utique minus quam semipes siletur in choriambo, ubi post ipsum choriambum bacchius collocatur, cuius exemplum est: *Fonticolae puellae.* Unius enim brevis syllabae spatio hic nos silere cognoscis, quod sex temporibus debetur implendis.

D.—Verum dicis.

M.—Constituto ergo trochaeo post dactylum, licebitne etiam unum tempus silere?

D.—Obligado me veo a admitirlo así.

M.—¿Quién al cabo te obligara a eso si hubieses recordado lo precedente? En realidad, te ha ocurrido esto porque has olvidado cuanto quedó demostrado acerca de la indiferencia de la última sílaba y cómo el oído reclama para sí la duración de una última larga, aunque ésta sea una breve, cuando hay un espacio para su alargamiento.

D.—Ahora entiendo. Porque si el oído percibe como larga la última breve cuando hay un silencio, como hemos reconocido por la anterior razón y con ejemplos, nada importará que después del dáctilo se ponga un troqueo o un espondeo. Por lo cual, como la vuelta al siguiente verso debe estar separada por un silencio, hay que poner después del dáctilo una sílaba larga, para tener un silencio de dos tiempos.

M.—Y si se pone un pirriquio después del dáctilo, ¿crees que está bien?

D.—No está bien. Porque poco importa que se trate de un pirriquio o de un yambo, ya que es preciso darle el valor de un yambo a causa de la sílaba última, que reclama como larga el oído, porque queda un silencio. Ahora bien, ¿quién no comprenderá que no se puede poner un yambo después de dáctilo por razón de la diferencia de arsis y tesis, que ni uno ni otro —pirriquio y yambo— pueden tener tres tiempos en el dáctilo?

D.—Ita cogor fateri.

M.—Quis te tandem cogeret, si meminisses superiorum? Hoc enim tibi accidit, quod de indifferentia ultimae syllabae, et quomodo sibi ultimam longam vindicent aures, ubi restat spatium quo porrigatur, etiamsi brevis sit, quid demonstratum fuerit oblitus es.

D.—Iam intellego: nam utique si ultimam syllabam brevem, quando restat silentium, longam aures accipiunt, sicut superiore ratione exemplisque cognovimus; nihil intererit utrum post dactylum trochaeus, an spondeus locetur. Quamobrem cum repetitio distinguenda silentio est, unam longam syllabam oportet post dactylum ponere, ut duorum temporum spatio sileamus.

M.—Quid si pyrrhichius ponatur post dactylum, rectene fieri putas?

D.—Non recte: nam utrum idem sit, an iambus, nihil interest: siquidem pro iambo eum necesse est accipi propter ultimam, quam longam exigunt aures, quia restat silentium. Iambum autem non oportere poni post dactylum, propter diversitatem levationis et positionis, quarum neutram oportet in dactylo habere tria tempora, quis non intellegat?

Anapestos

IX 10. *M.*—Muy bien, magnífico y lógico. Pero ¿qué te parece al cabo en el caso de los anapestos? ¿Vale el mismo razonamiento?

D.—Absolutamente el mismo.

El baquio y demás metros de cinco tiempos y de siete van mejor a la prosa

M.—Consideremos, pues, ahora, si te place, el baquio y dime cuál es su primer metro.

D.—Pienso que es el de cuatro sílabas, una breve y tres largas, cuyas dos primeras pertenecen al baquio, mientras la última se une al comienzo del pie que puede vincularse al baquio, para que lo que a éste falta se haga presente en el silencio. Pero con algún ejemplo desearía yo experimentar esto a través del oído.

M.—Fácil cosa es, por cierto, añadir ejemplos, en los que no creo, sin embargo, puedas sentir tanto gusto como en los anteriores. Porque esos pies de cinco tiempos, como también los de siete, no fluyen tan armoniosamente como los que se dividen en partes iguales o en la proporción de 2 a 1 y de 1 a 2. Tanta diferencia hay entre los movimientos *sesqui* y los movimientos iguales o multiplicados, de los que hemos tratado suficientemente en nuestro primer diálogo. Por esta razón, si con menor aprecio usaron los poetas estos pies, es decir, los de cinco y siete tiempos, con tanto mayor gusto los emplea la prosa.

IX 10. *M.*—Optime omnino atque sequaciter. Sed quid tibi tandem videtur de anapaesto? An eadem ratio est?

D.—Prorsus eadem.

M.—Iam ergo bacchium consideremus, si placet, et dic mihi quod primum eius metrum est.

D.—Quattuor syllabas puto esse, unam brevem et tres longas, quarum duae ad bacchium pertinent, una vero ultima ad inchoationem eius pedis **[1134]** qui cum bacchio poni potest; ut id quod ei debetur, sit in silentio: in aliquo tamen exemplo vellem hoc auribus explorare.

M.—Facile quidem est exempla subicere, quibus tamen non te arbitror ita ut superioribus posse delectari: nam isti quinum temporum pedes, ut etiam septenum, non tam suaviter currunt, quam ii qui aut in aequas partes dividuntur, aut in simplam et duplam, vel in duplam et simplam; tantum interest inter sesquatos motus et aequales aut complicatos, de quibus satis in primo illo nostro sermone tractavimus. Itaque hos pedes, quinque ac septem scilicet temporum, uti aspernantius poetae, ita soluta

Esto puede verse con mayor facilidad en los ejemplos que con insistencia pediste, como en los metros siguientes: *laborat / magister / docens tar/dos.* Repítelo intercalando un silencio de tres tiempos, pues para que lo percibas más fácilmente puse por ello después de tres pies una sílaba larga que hace el comienzo de un crético, pie que puede unirse con el baquio. Y no puse un ejemplo para el metro primero, que consta de cuatro sílabas, por temor a que un solo pie no bastara para advertir a tu oído qué duración debías dar al silencio después de ese pie y de una larga. He aquí que te daré un ejemplo ahora, y yo mismo lo voy a repetir, para que en mi silencio llegues a percibir los tres tiempos: *labor nul/lus,*] *amor mag/nus* [3].

D.—Asaz claro está que estos pies convienen mejor a la prosa, y para nada es necesario recorrer con ejemplos toda la serie.

M.—Dices verdad. Pero, cuando tú debes hacer un silencio, ¿no crees que puede ponerse sólo una larga después del baquio?

D.—No, a la verdad, sino antes bien se puede poner una breve y una larga, que es el primer medio pie de un baquio. Porque si nos estuvo permitido comenzar un crético, ya que se puede combinar con el mismo baquio, ¿cuánto más nos

libentius assumit oratio. Quod videri facilius in exemplis quae postulasti potest: nam ista sunt: *Laborat magister docens tardos.* Hoc revolve interposito trium temporum silentio, quod ut sentires facilius, ideo post tres pedes longam syllabam posui, quod est initium cretici, qui cum bacchio poni potest. Nec ad primum metrum exemplum dedi quod est quattuor syllabarum, ne unus pes non esset satis ad commonendum sensum tuum, quantum post illum atque unam longam silere deberes. Quod ecce nunc edam, atque ipse repetam, ut in meo silentio tria tempora sentias: *Labor nullus, Amor magnus.*

D.—Satis apparet solutae orationi hos esse congruentiores pedes, et nihil opus est exemplis cetera excurrere.

M.—Verum dicis: sed num tibi cum silendum est, una tantum longa videtur poni posse post bacchium?

D.—Non sane; sed etiam brevis et longa, qui eiusdem bacchii semipes primus est: nam si nobis inchoare creticum licuit, quia cum eodem bacchio poni potest; quanto magis id de ipso bacchio facere licebit, cum

[3] *«No hay dificultad cuando hay gran amor».* Parece una sentencia gustosamente citada como ejercicio escolar de métrica. En múltiples ocasiones trató San Agustín de estos pies de cinco y de siete tiempos preferidos en las cláusulas de la prosa artística. Entre ellos, el más usado fue ya, desde Trasímaco de Calcedonia, inventor del ritmo de la prosa, el pie *crético,* de cinco tiempos (— u —).

estará permitido hacer eso tratándose del baquio mismo, sobre todo cuando no hemos puesto toda la duración del crético equivalente a los tiempos de la primera parte del baquio?

Qué puede seguir a un pie completo, cuando el silencio debe ocupar el resto. Combinaciones posibles

X 11. *M.*—Al fin, pues, si es de tu agrado, mientras yo te escucho y juzgo, recorre tú por ti mismo lo demás, y discurre qué puede ponerse después del pie completo, cuando con el silencio se suple lo restante, en todos los pies que quedan.

D.—Muy breve es ya, a mi parecer, y facilísimo lo que preguntas. Porque, cuanto se ha dicho del baquio, puede también decirse del peón segundo. Por otro lado, después del crético cabe también poner una sílaba larga, o un yambo o un espondeo, de suerte que haya un silencio de tres tiempos, de dos o de uno. Y lo que se ha dicho de éste, le cae asimismo bien al peón primero y al cuarto.

Al fin, después de un antibaquio conviene colocar una larga o un espondeo, por lo que también en este metro habrá un silencio de tres tiempos o de uno. Es la misma situación del peón tercero. En realidad, doquiera aparece el espondeo, también allí se pone con todo derecho el anapesto.

Después del moloso, en lo que atañe a su división, ponemos una larga con cuatro tiempos de silencio, o dos largas con dos tiempos de silencio. Pero, como ya hemos experimen-

praesertim non totum de cretico posuerimus quod primae parti bacchii sit aequale temporibus?

X 11. *M.*—Iam ergo, si placet, me audiente atque iudicante, tu ipse per cetera excurre, et quid ponatur post plenum pedem, quando silentio reliquum impletur in omnibus pedibus qui restant, exsequere.

D.—Brevissimum iam, opinor, atque facillimum est quod requiris: nam quod de bacchio dictum est, id etiam de secundo paeone dici potest. Post creticum autem et unam longam syllabam licit ponere et iambum et spondeum; ita aut tria tempora aut duo aut unum sileatur. Quod autem de hoc dictum est, id et in primum et in ultimum paeonem cadit [propter duas divisiones]. Iam post palimbacchium vel unam longam vel spondeum collocari decet, quocirca et in hoc metro aut tria tempora, aut unum silebitur. Eadem conditio est paeonis tertii. Sane ubicumque spondeus, ibi et anapaestus iure ponitur. Post molossum vero, quod ad eius attinet divisionem, aut unam longam ut quattuor, aut duas ponimus ut duo tempora sileamus. Sed quoniam et sensu et ratione exploratum

tado por el oído y la razón, que con él pueden combinarse todos los pies de seis tiempos, después de él habrá también lugar para el yambo y quedarán tres tiempos de silencio; asimismo, para el crético, con un tiempo de silencio y, bajo el mismo supuesto, también lo habrá para el baquio. Mas si disolvemos en dos breves la primera larga del crético y la segunda del baquio, también habrá lugar para el peón cuarto. Y lo que digo del moloso, lo habré dicho igualmente para los demás pies de seis tiempos.

Por último, creo que debemos referir el proceleusmático a los demás pies de cuatro tiempos, a no ser que después de él pongamos tres sílabas breves. Esto es lo mismo que si colocáramos un anapesto, a causa de la última sílaba, que, por efecto del silencio, se suele tomar por larga.

Cuanto al epítrito primero, se le une bien el yambo, tanto como el baquio, el crético y el peón cuarto. Quede también dicho esto respecto al epítrito segundo con un silencio de cuatro tiempos o de dos. Por otro lado, a los dos restantes epítritos siguen con toda corrección el espondeo y el moloso, de tal modo que se permite disolver en dos breves la primera larga del espondeo y la primera o la segunda del moloso. Por tanto, en estos metros habrá un silencio de tres tiempos o de un tiempo.

Queda el dispondeo. Si hemos puesto tras él un espondeo, el silencio tendrá que ser de cuatro tiempos; si es un moloso, el silencio durará dos tiempos, quedando libertad de disolver en dos breves la larga tanto en el espondeo como en el moloso, salvo la última.

est, ordinari **[1135]** cum eo posse omnes senum temporum pedes, erit post eum locus et iambo, et tria tempora silenda remanebunt; erit et cretico, et unum tacebitur; hac conditione erit et bacchio. At si in duas breves primam cretici et secundam bacchii solverimus, erit et paeoni quarto. Quod autem de molosso, id etiam de ceteris sex temporum pedibus dixerim. Iam proceleumaticum arbitror ad ceteros qui quattuor temporibus constant esse referendum, nisi cum tres breves post eum locamus. Quod ita est ac si anapaestum locemus, propter ultimam syllabam quae cum silentio longa accipi solet. Primo vero epitrito iambus recte subiungitur, et bacchius et creticus et paeon quartus. Hoc dictum sit et de secundo, ut tempora sileantur aut quattuor, aut duo. Duos autem reliquos epitritos recte possunt consequi spondeus et molossus: ita ut primam spondei et primam vel secundam molossi in duas breves solvere liceat. Ergo in his metris aut tria tempora, aut unum tacebitur. Dispondeus restat, post quem si posuerimus spondeum, quattuor tempora silenda erunt; si molossum, duo, manente licentia solvendi longam

Aquí tienes lo que quisiste que yo recorriera. A no ser que tengas que corregir algún punto.

EN LOS METROS DE SEIS TIEMPOS, EL DICOREO NO PUEDE SERVIR DE CLÁUSULA AL YAMBO, NI EL ANTIPASTO AL ESPONDEO

XI 12. *M.*—¿Yo? De ninguna manera, sino hazlo tú mismo cuando pusieres por juez a tu oído. Porque hete aquí mi pregunta: cuando yo pronuncio y marco con ictus este metro: *Vērŭs ōptĭ/mūs,* y éste: *Vērŭs ōptĭ/mōrūm,* y éste: *Vērĭtātĭs / ĭnōps,* ¿percibe con tamaño encanto tu oído el tercero como los dos primeros? Fácilmente emitirá su juicio mientras yo los repito y les marco el ictus con los silencios requeridos. (Lo hace.)

D.—Es evidente que percibe con placer los primeros, con displacer el último.

M.—Por tanto, no es correcto poner el yambo después del dicoreo.

D.—Así es.

M.—Que pueda ponerse, en cambio, después de los demás pies, lo admite cualquiera que repita los metros siguientes, con el conocimiento de los silencios que deben intercalarse:

Fāllācēm / căvē.
Mălĕ cāstūm / căvē.
Mūltĭlŏqūūm / căvē.
Fāllācĭām / căvē

in duas breves, vel in spondeo, vel in molosso, excepta ultima. Habes quod me excurrere voluisti, nisi aliquid forte emendabis.

XI 12. *M.*—Immo non ego, sed tu, cum aurem ad iudicandum adhibueris: nam quaero a te, utrum cum dico et plaudo istud metrum: *Verus optimus;* et hoc: *Verus optimorum;* et hoc: *Veritatis inops;* tam iucunde hoc tertium quam illa superiora tuus sensus accipiat; quod ea repetendo, et cum debitis silentiis plaudendo facile iudicabit.

D.—Manifestum est quod iucunde illa, hoc iniucunde accipiat.

M.—Non ergo recte post dichorium iambus ponitur.

D.—Ita est.

M.—Recte autem poni posse post ceteros assentitur quisquis haec metra cum disciplina interponendorum silentiorum repetierit.

Fallacem cave.
Male castum cave.
Multiloquum cave.
Fallaciam cave.

Et īnvīdūm / căvē.
Et īnfīrmūm / căvē[4].

D.—Percibo lo que dices y lo apruebo.

M.—Mira todavía si nada te choca cuando, al intercalar un silencio de dos tiempos, forma este verso repetido un movimiento desigual *(falta aquí un metro que debe constar de antipasto y espondeo).* ¿Es tan armonioso como estos siguientes?:

Vērācēs / rēgnānt.
Săpĭēntēs / rēgnānt.
Vērĭlŏquī / rēgnānt.
Prūdēntĭă / rēgnāt.
Bōnī īn bŏnīs / rēgnānt.
Pūră cūnctă / rēgnānt.

D.—Sí, éstos suenan con equilibrio y dulzura; aquél, por el contrario, estridente.

M.—Por consiguiente, retendremos esto: que en los metros con pies de seis tiempos el yambo es una mala terminación al dicoreo, el espondeo al antipasto.

D.—Lo retendremos, seguro.

Et invidum cave.
Et infirmum cave.

D.—Sentio quod dicis, et approbo.

M.—Vide etiam utrum te nihil offendat, cum interposito duorum temporum silentio hoc metrum repetitum inaequale pergit. Num enim ita sonet ut ista?

Veraces regnant.
Sapientes regnant.
Veriloqui regnant.
Prudentia regnat.
Boni in bonis regnant.
Pura cuncta regnant.

D.—Immo haec aequaliter et suaviter, illud autem absurde.

M.—Hoc ergo tenebimus in metris sex temporum pedum, dichorium iambo, antispastum spondeo male claudi.

D.—Tenebimus sane.

[4] *«¡Del engañoso, guarte! ¡Del casto aparente, guarte! ¡Del charlatán, guarte! ¡Del engaño, guarte! ¡Y del envidioso, guarte! ¡Y del débil, guarte!»* La cuarta y sexta sentencias están formadas por epítrito tercero y primero, respectivamente, separados por un diyambo. La primera frase es un dispondeo, jónico menor la segunda, coriambo la tercera. Todas ellas se cierran con un yambo *(cave).*

13. *M.*—Y bien. ¿No aprobarás la razón de por qué es así cuando observas que el arsis y la tesis dividen el pie en dos partes, de suerte que, si hay en el centro una o dos sílabas, deben éstas unirse a la primera o a la segunda parte o dividirse en dos?

D.—Sí, a ese conocimiento llegué, y es verdad. Pero ¿qué hace ello a nuestro caso?

M.—Presta también atención a esto que voy a decir; más fácilmente verás entonces lo que preguntas. En efecto, creo serte cosa manifiesta que hay pies sin sílabas centrales, como el pirriquio y los demás pies de dos sílabas; otros en los que el centro es igual en duración a la primera parte o a la última o a entrambas o a ninguna de las dos: a la primera como en el anapesto o en el antibaquio o en el peón primero; a la última como en el dáctilo o en el baquio o en el peón cuarto; a entrambas como en el tríbraco o en el moloso o en el coriambo, o en cualquiera de los jónicos; a ninguna parte como en el crético, en los peones segundo y tercero, en el diyambo, en el dicoreo, en el antipasto. En efecto, los pies que pueden dividirse en tres partes iguales, la parte central equivale en ellos a la primera y a la última: en aquellos, en cambio, que no admiten división, la parte del centro es igual o con la primera, o con la última, o con ninguna.

D.—También eso lo conozco de igual manera, y aguardando estoy adónde nos conduce.

13. *M.*—Quid? Causam cur ita sit nonne approbabis, **[1136]** si animadverteris levatione ac positione in duas partes dividi pedem, ita ut si qua in eo syllaba media est, vel una vel duae, aut uni parti attribuantur priori vel posteriori, aut in utramque partiantur?

D.—Novi quidem istuc, et verum est: sed quid ad rem?

M.—Hoc quoque attende quod dicam, tum videbis facilius quod requiris. Nam manifestum tibi esse arbitror, alios esse sine mediis syllabis pedes, ut pyrrhichius et ceteri binarum syllabarum; alios in quibus medium aut primae parti, aut extremae, aut utrique, aut neutri, spatio conveniat: primae, ut in anapaesto, vel in palimbacchio, vel in paeone primo: extremae, ut in dactylo, vel in bacchio, vel in paeone quarto: utrique, ut in tribracho, sive in molosso, sive in choriambo, sive in quolibet ionico: neutri, ut in cretico, sive in paeonibus secundo et tertio, sive in diiambo, dichorio, antispasto. Nam qui pedes in tres aequales partes dividi possunt, media pars in his convenit cum prima et extrema; qui autem non possunt, aut cum prima tantum, aut cum extrema, aut cum neutra.

D.—Et hoc aeque scio, et quo tendat exspecto.

M.—¿Adónde al cabo, piensas tú, sino a que veas que el yambo con un silencio se une mal al dicoreo, precisamente porque el centro de este pie no es igual ni a la primera parte ni a la última y por ello está en desacuerdo con el arsis y la tesis? También se entiende esto respecto al espondeo, que de modo semejante no ama colocarse con un silencio después del antipasto. ¿O debes decir algo contra esto?

D.—Nada tengo que objetar, por cierto, si no es que ese desentono que se produce en el oído, cuando así se disponen los pies, resulta al compararlo con esa dulzura que encanta el oído, cuando esos pies acompañados del silencio se disponen después de los otros pies de seis tiempos. Porque si tú, haciendo caso omiso de otros pies, me consultaras acerca de cómo suenan, poniendo ejemplos, bien sea el yambo después del dicoreo, o el espondeo después del antipasto, acompañados de su silencio, diré lo que siento, quizá diera mi aprobación y alabanza.

M.—No me opongo a ti, sin la menor duda. Suficiente me es, sin embargo, que esa disposición te es disonante en comparación de pies semejantes, pero que son, como tú dices, más armoniosos. Hay que desaprobar, efectivamente, esa disposición, porque al ser también del mismo género rítmico aquellos pies, que reconocemos se insinúan con mayor encanto terminados en un medio pie, no debió estar en desacuerdo con ellos. Pero ¿no te parece que, por la misma razón, no se puede poner después del epítrito segundo un yambo seguido de un silencio? Pues también en este pie ocupa el yambo el lugar central, de tal manera que ni equivale a los tiempos de la primera parte ni a los de la segunda.

D.—Tu anterior razonamiento me obliga a reconocerlo.

M.—Quo tandem putas, nisi ut videas iambum post dichorium ideo male poni cum silentio, quia medium eius est nec primae parti aequale nec extremae, et idcirco a levatione ac positione discordat? Hoc etiam de spondeo intellegitur, qui similiter post antispastum cum silentio non amat poni. An quidquam tibi adversum ista dicendum est?

D.—Mihi vero nihil, nisi quod ista offensio quae fit auribus, cum ita hi pedes collocantur, in comparatione fit eius suavitatis, quae oblectat auditum, cum post ceteros senum temporum hi cum silentio ponuntur pedes. Nam si aliis tacitis me consuleres quemadmodum sonarent, exemplis subiectis, aut post dichorium iambus aut post antispastum spondeus, cum silentio positi; dicam quod sentio, fortasse approbarem et laudarem.

M.—Non equidem resisto tibi. Satis est mihi tamen, quod haec collocatio in comparatione talium numerorum, sed melius sonantium, sicut dicis, offendit: eo enim est improbanda, quod cum eiusdem generis etiam illi sint pedes, quos his semipedibus clausos labi iucundius confitemur, ab iis discrepare non debuit. Sed nonne tibi videtur secundum istam rationem, nec post epitritum secundum iambum cum silentio poni oportere? Nam et in hoc pede iambus ita medium locum tenet, ut nec prioris nec posterioris partis temporibus aequetur.

D.—Cogit me superior ratio concedere.

Suma de todos los metros: 568

XII 14. *M.*—Veamos ahora. Dime, si tienes gusto en ello, el número de todos los metros, que ya hemos estudiado, o sea, de los que comienzan por pies completos y que se terminan, unos por pies completos, de suerte que no debamos intercalar un silencio cuando se vuelve al principio, y otros por pies incompletos unidos con silencio, que, sin embargo, nos lo mostró la razón acorde con ellos. Que empiece el número por dos pies no completos a ocho completos, pero a condición de no exceder los treinta y dos tiempos.

D.—Fatigosa labor, por cierto, es la que impones, pero merece la pena. Desde luego tengo presente que poco antes habíamos llegado ya a 77 metros, desde el pirriquio al tríbraco, ya que los pies de dos sílabas, cada uno por su parte, forman 14, que en total hacen 56. El tríbraco, por su cuenta, 21, por razón de su doble división. De seguidas a estos 77 sumamos 14 dáctilos y otros tantos anapestos, porque si se colocan completos sin silencio alguno, empezando el metro por dos pies hasta ocho, cada uno de ellos genera siete metros; y si se les

XII 14. *M.*—Age nunc, redde mihi omnium metrorum numerum, si placet, quae iam tractavimus; id est eorum quae a suis plenis pedibus incipiunt, clauduntur autem aut suis pedibus plenis, ita ut silentium, cum ad caput reditur, non interponamus; aut non plenis pedibus cum silentio, quos tamen eis congruere ratio docuit; incipiente numero a duobus non plenis usque ad octo plenos, ita tamen ut triginta duo tempora non excedantur.

D.—Operosum quidem est quod imponis, est tamen operae pretium. Sed memini nos paulo ante iam pervenisse ad septuaginta septem metra a **[1137]** pyrrhichio usque ad tribrachum, cum illi binarum syllabarum pedes quattuordecim singuli crearent, quae fiunt simul quinquaginta et sex. Tribrachus autem viginti et unum, propter geminam divisionem. His igitur septuaginta et septem addimus quattuordecim dactyli, et anapaesti totidem: pleni enim si locentur nullo silentio, incipiente metro a duobus usque ad octo pedes, septena pariunt; additis vero semipedibus cum

añade un medio pie con un silencio, comenzando el metro por un pie y medio hasta llegar a siete pies y medio, hacen otros siete. Y en total resultan ya 105 metros.

El baquio, en cambio, no puede extender su metro a ocho pies, para no sobrepasar los 32 tiempos, ni tampoco puede cualquier otro pie de cinco tiempos; pero pueden llegar a seis pies. Así, pues, el baquio y el pie a él equivalente, no sólo en los tiempos, sino también por su división, el peón segundo, partiendo de dos pies hasta ocho, cuando se disponen completos y sin silencio, producen cinco metros cada uno; y si empiezan con un silencio por un medio pie y llegan a cinco medios pies, forman cinco metros cada uno cuando al final de ellos se pone una sílaba larga, e igualmente otros cinco cuando se añaden una breve y una larga. Forman, por tanto, 15 metros y, en total, ya tenemos la suma de 135.

El crético, y los que se dividen como él, los peones I y IV, como está permitido poner tras ellos una larga, un yambo, un espondeo o un anapesto, llegan a 75 metros. Efectivamente, al haber tres pies, cada uno de los cuales forma cinco metros sin silencio y 20 con silencio, se convierten en conjunto, como hemos dicho, en 75, y añadidos a la suma anterior, tenemos completos 210.

El antibaquio y el que en la división concuerda con él, el peón III, generan cinco cuando son completos y sin silencio; pero si aparecen con un silencio, forman cinco con una larga,

silentio, incipiente metro ab uno pede et semipede, perveniente ad septem et semis, alia septena. Et fiunt iam omnia centum et quinque. Bacchius vero non potest metrum suum ad octo pedes perducere, ne triginta duo tempora transeat, neque quisquam quinum temporum pes; sed possunt isti usque ad sex pervenire. Bacchius ergo et qui ei par est, non modo temporibus sed etiam divisione, paeon secundus, a duobus pedibus usque ad sex procedentes cum integri ordinantur sine silentio, quina metra pariunt; cum silentio autem incipientes ab uno semipede et ad quinque semipedes pervenientes, alia quina cum una longa post eos ponitur, et item quina cum brevis et longa: quindena igitur creant, quae in summam redacta triginta sunt. Et fiunt iam metra omnia centum et triginta quinque. Creticus vero, et qui pariter dividuntur, paeones primus et quartus, quoniam post illos et unam longam, et iambum, et spondeum, et anapaestum licet ponere, ad septuaginta quinque perveniunt: cum enim tres sint pedes, quina creant sine silentio, cum silentio autem viginti, quae simul, ut dictum est, fiunt quinque et septuaginta, quibus additis superiori summae, decem et ducenta complentur. Palimbacchius et qui ei divisione concordat tertius paeon quina pariunt integri sine silentio: cum silentio autem quina cum una longa, quina cum spondeo, quina cum anapaesto.

cinco con el espondeo y cinco con el anapesto. Añadimos éstos a la suma mayor y tenemos en total 250 metros.

15. El moloso y los demás pies de seis tiempos, que con él hacen siete, forma cada uno cuatro metros cuando son completos. Si, por el contrario, van con un silencio, como después de cada uno de ellos se puede poner también una larga, un yambo, un espondeo, un anapesto, un baquio, un crético y un peón IV, cada uno de ellos forma 28, que en total se convierten en 196, que, añadidos a las siete series de cuatro, dan en total 224; pero de aquí hay que restar ocho, porque el yambo se dispone mal después del dicoreo y el espondeo después del antipasto. Quedan así 216, que, añadidos a la suma mayor, hacen la primera suma total de 466 metros.

No pudo venirme el cálculo del proceleusmático, con los pies acordes con él, a causa de los numerosos medios pies que tras él se ponen. Efectivamente, después de él se puede poner una larga con un silencio, como después del dáctilo y de sus compañeros, de manera que hay dos tiempos de silencio o tres breves y un tiempo de silencio. De aquí resulta que la breve final se toma por larga.

Los epítritos completos generan tres metros, empezando por dos pies, terminando en cuatro; pues si añades un quinto, te pasas de los 32 tiempos, que no está permitido. Ahora bien: con un silencio, el epítrito I y el epítrito II, seguidos del yambo, forman tres metros cada uno, tres seguidos, ora del baquio, del crético o del peón IV, que, junto con los grupos de

Haec addimus ad maiorem summam, et habemus metra omnia ducenta quinquaginta.

15. Molossus et ceteri sex temporum pedes, qui cum illo simul septem fiunt, quaterna creant integri: cum silentio autem, quoniam et una longa post unumquemque eorum locari potest, et iambus, et spondeus, et anapaestus, et bacchius, et creticus, et paeon quartus; vicena et octona complent, quae simul fiunt centum nonaginta sex, quae ducta cum illis quaternis ducenta viginti quattuor complentur: sed hinc octo deducendi sunt, quia post dichorium iambus, et post antispastum spondeus male ordinantur. Reliqua sunt ducenta sexdecim, quae addita maiori summae faciunt metra omnia quadringenta sexaginta sex. Proceleumatici ratio haberi non potuit cum his pedibus quibus congruit, propter semipedes qui post hunc plures ponuntur. Nam et una syllaba longa post eum poni potest cum silentio, sicut post dactylum et eius consortes ut duo, et tres breves ut unum tempus sileatur; quo efficitur ut ultima brevis pro longa accipiatur. Epitriti metra gignunt terna integri, incipiente metro a duobus pedibus, perveniente ad quattuor: si enim addas quintum, triginta duo tempora, quod non oportet, excedes. Cum silentio vero primus et secun- **[1138]** dus epitritus terna post locato iambo, terna bacchio, terna cretico, terna paeone quarto; quae fiunt cum illis ternis quae sunt sine silentio,

tres sin silencio, hacen una suma de 30. Por su parte, los epítritos III y IV, antes del resorte del silencio, producen tres cada uno, tres con el espondeo, tres también con el anapesto, tres con el moloso, tres con el jónico menor, tres con el coriambo, que, junto con las series de tres sin silencio, hacen 36. Por tanto, los epítritos en su totalidad dan a luz 66 metros, que, añadidos con los 21 proceleusmáticos a la suma anterior, hacen 553. Queda el dispondeo, que también él, completo, produce tres metros; y si se le añade un silencio, forma tres con el espondeo, tres también con el anapesto, tres con el moloso, tres con el jónico menor, tres con el coriambo, todo lo cual, sumado con aquellos tres primeros que él forma cuando está completo, se convierte en 18 metros. Así, el total de todos los metros será de 571 [5].

Método de medir los metros e intercalar silencios

XIII 16. *M.*—Sería exactamente, si no hubiera que restar tres, porque ya se dijo que no va bien el yambo después del epítrito segundo. Pero todo el cálculo es a la verdad correcto. Por tanto, dime ahora cómo llega a tu oído este metro:

triginta. Tertius vero et quartus epitriti terna ante silentium gignunt, cum spondeo terna, et terna cum anapaesto, terna cum molosso, terna cum ionico minore, terna cum choriambo; quae fiunt simul cum illis ternis, quae sine silentio genuerunt, triginta et sex. Ergo epitriti omnes sexaginta et sex metra pariunt: quae cum viginti et uno proceleumatici, superiori summae addita, faciunt quingenta quinquaginta tria. Dispondeus restat gignens et ipse tria integer; adhibito autem silentio cum spondeo tria, et tria cum anapaesto, tria cum molosso, tria cum ionico a minore, tria cum choriambo: quae in summam ducta cum illis tribus quae creat integer, fiunt decem et octo. Ita erunt metra omnia quingenta septuaginta et unum.

Qua ratione sileatur (13,16-15,29)

XIII 16. *M.*—Essent quidem, nisi tria detrahenda essent, quia post secundum epitritum dictum est iambum male poni. Sed hoc quidem bene se habet: quare iam dic mihi, quomodo tibi aurem tangat metrum hoc:

[5] Aunque San Agustín indica, con la corrección correspondiente, 568 combinaciones de pies, existen todavía otras muchas posibilidades, como se dice en el libro 5,13.27, *cum sint metra pene innumerabilia.* Mario Victorino, cuya preciosa conversión relata San Agustín en *Conf.*, 8,2,3 ss, y cuya influencia en él está todavía por investigar, extiende el cálculo agustiniano a 4.096 versos. Cf. KEIL, *Gramm. Lat.*, VI 106-107.

Trĭplĭcī vĭdēs ŭt ōrtū
trĭvĭās rŏtētŭr īgnīs [6].

D.—Con gran dulzura.

M.—¿Me puedes decir de qué pies consta?

D.—No puedo, pues no encuentro cómo están acordes entre sí los pies que mido. Porque si desde el principio pongo un pirriquio o un anapesto o un peón, no armonizan con los que les siguen, y aquí hallo, por cierto, un crético después de un peón III, de manera que la última es una larga, que el crético no rechaza se le ponga de seguidas; pero este metro no podría constar correctamente de tales pies si no es intercalando un silencio de tres tiempos. Mas aquí no aparece silencio alguno, ya que su repetición llena de encanto el oído.

Regla primera: pie incompleto a principio y fin de metro

M.—Mira, pues, si el metro debe empezar por un pirriquio, en seguida midamos un dicoreo, después un espondeo que completa los dos tiempos que hay al principio. Igualmente puede ocupar la cabeza el anapesto, de seguidas medirse un diyambo, de modo que la larga final unida a los cuatro tiempos del anapesto complete los seis tiempos que corresponden al diyambo, de todo lo cual te cabe entender que las subdi-

Triplici vides ut ortu
Triviae rotetur ignis.

D.—Persuaviter.

M.—Potesne dicere quibus pedibus constet?

D.—Non possum: neque enim invenio quomodo sibi congruant quos metior: sive enim pyrrhichium a capite constituam, sive anapaestum, sive paeonem tertium, non his conveniunt qui sequuntur: et invenio hic quidem creticum post tertium paeonem, ut reliqua sit longa syllaba, quam creticus post se non respuit collocari; sed his pedibus hoc metrum constare recte non posset, nisi interposito silentio trium temporum: nunc vero nihil siletur, cum hoc repetendo permulcet auditum.

M.—Vide igitur, utrum incipere debeat a pyrrhichio, deinde metiamur dichorium, tum spondeum, qui complet tempora, quorum duo sunt in principio: potest item caput tenere anapaestus, deinde diiambus metiri, ut extrema longa collocata cum quattuor temporibus anapaesti perficiat

[6] «*Ves cómo en su triple salida / retorna la lumbre de Trivia* (Luna)». A estos versos siguen otros dos referidos a Apolo, hermano de Luna = Diana: *volucrique Phoebus axe / rapidum pererret orbem (y cómo Febo, en su carroza voladora, / recorre el mundo rápido).* Se trata de dímetros yámbicos catalécticos con entrada anapéstica, describiendo la firmeza del retorno. Otros los consideran como versos anacreónticos; así Victorino. Cf. KEIL, o.c., p.153. El silencio final de cada verso completa el último semipié, conforme a la teoría agustiniana.

visiones de los pies se pueden poner no sólo al final, sino también a la cabeza de los metros.

D.—Ahora lo entiendo.

Regla segunda: comienzo del metro por un pie incompleto y terminación en pie completo

17. *M.*—¿Y si quito sola la larga final, para que resulte el metro siguiente: *Sĕgĕtēs mĕūs lăbōr?* ¿No notas, a la repetición, un silencio de dos tiempos?

D.—También esto es evidente.

M.—Pero eso ocurre si mides un dicoreo completo en este metro. Porque si mides un diyambo y se pone al principio un anapesto, distingues puesta en ese principio la parte del pie que ya tiene cuatro tiempos; y los dos que faltan reaparecen en el silencio final. De lo cual aprendemos que un metro puede empezar por una parte del pie y terminar por un pie completo, pero nunca sin un silencio.

D.—También esto es claro.

Regla tercera: el silencio antes de fin de metro

18. *M.*—Pues bien, ¿puedes medir este metro y decir de qué pies se compone?:

Iām sătīs tērrīs nĭvĭs ātquĕ dīrāē
grāndĭnīs mīsīt Pătĕr ēt rŭbēntĕ
dēxtĕrā sācrās ĭăcŭlātŭs ārcēs[7].

sex tempora, quae cum diiambo conveniunt, ex quo intellegas licet, partes pedum non solum in fine poni, sed etiam in capite metrorum.

D.—Iam intellego.

17. *M.*—Quid, si demam unam ultimam longam, ut tale sit metrum: *Segetes meus labor;* nonne animadvertis cum silentio duorum temporum repeti? Ex quo manifestum est, et aliquam partem pedis posse in principio metri poni, et aliquam in fine, et aliquam in silentio.

D.—Et hoc manifestum est.

M.—Sed hoc fieri si dichorium metiaris integrum in hoc metro; nam si diiambum, et a capite anapaestus ponatur, cernis partem pedis in principio positam, quae habet iam quattuor tempora: duo autem quae debentur silentur in fine. Ex quo discimus, posse metrum incipere a parte pedis et desinere ad plenum pedem, sed numquam sine silentio.

D.—Et hoc perspicuum est.

[1139] 18. *M.*—Quid? Hoc metrum potesne metiri et dicere quibus pedibus constet?

Iam satis terris nivis, atque dirae
Grandinis misit Pater, et rubente
Dextera sacras iaculatus arces.

[7] Horacio, *Carm.*, 1,2-1,3. Estos tres primeros versos de estrofa sáfica aparecen, con el adonio, con este mismo libro (17,35) para indicar una combinación de metros desiguales. *«Asaz de nieve y de cruel granizo lanzó el Padre a la tierra, e hiriendo con brazo encendido las colinas sagradas (aterró la ciudad)».* De acuerdo con su teoría sobre el silencio, San Agustín mide el endecasílabo sáfico como estructuras de seis tiempos. Hoy lo vemos como un verso formado por una estructura acéfala propia de la lírica eólica, precedida y seguida por un crético y baquio, respectivamente. Tradicionalmente se llama a estos versos *logaédicos*, por la combinación del dáctilo irracional con pies de tres tiempos, si no aceptamos el coriambo como núcleo de la lírica eólica.

D.—Puedo poner al principio un crético y medir otros dos pies cada uno de seis tiempos, un jónico mayor, otro dicoreo y hacer un tiempo de silencio que se une al crético para completar los seis tiempos.

M.—Algún detalle ha faltado a tu análisis: porque cuando el dicoreo está al final y queda aún el silencio, la última sílaba, que es breve, se toma como larga. ¿Lo negarás?

D.—Más bien lo afirmo.

M.—En consecuencia, no conviene poner un dicoreo al final, salvo que no siga silencio alguno antes de empezar otra vez, para que ya no deje oír un dicoreo, sino un epítrito II.

D.—Cosa manifiesta.

M.—¿Cómo, pues, mediremos este metro?

D.—¡No sé!

Insiste en la investigación de los silencios

XIV *M.*—Oye, por tanto, si el metro suena bien cuando lo pronuncio de manera que haga un silencio después de las tres primeras sílabas; pues así nada faltará al final, a fin de que el dicoreo pueda tener ahí lugar conveniente.

D.—Suena en dulcísima armonía.

19. *M.*—Añadamos, pues, también esta regla a nuestra

D.—Possum constituere in capite creticum, et duos metiri reliquos senum temporum pedes, unum ionicum a maiori, alterum dichorium, et silere unum tempus quod adiungitur cretico ut sex tempora compleantur.

M.—Nonnihil defuit considerationi tuae; nam cum dichorius est in fine, restante silentio, ultima eius quae brevis est pro longa accipitur. An hoc negabis?

D.—Immo fateor.

M.—Non ergo constitui decet in fine dichorium, nisi nullo in repetitione consequente silentio, ne non iam dichorius, sed epitritus secundus sentiatur.

D.—Manifestum est.

M.—Quomodo ergo metiemur hoc metrum?

D.—Nescio.

XIV *M.*—Attende ergo utrum bene sonet, cum ita pronuntio, ut post tres primas syllabas unum tempus sileam: ita enim in fine nihil debebitur, ut decenter ibi possit esse dichorius.

D.—Iucundissime sonat.

19. *M.*—Hoc quoque igitur adiungamus arti, ut non solum in fine

ciencia: el silencio no debemos hacerlo sólo al final del metro, sino también al fin del mismo, cuando es necesario. Y es necesario cuando lo que falta para completar los tiempos de los pies se omite inconvenientemente al final a causa de la última sílaba breve, como en el ejemplo citado, o bien cuando se ponen dos pies incompletos, uno al principio, otro al final, como en este metro:

gēntīlēs nōstrōs īntĕr ŏbĕrrăt ĕquōs [8].

Has percibido, en efecto, pienso yo, cómo he observado un silencio de dos tiempos después de cinco sílabas largas, y este silencio debe hacerse sólo al final, antes de volver al principio. Pues si mides este verso según la norma de los pies de seis tiempos, tendrás primero un espondeo, el segundo un moloso, el tercero un coriambo, el cuarto un anapesto. Al espondeo, por consiguiente, le faltan dos tiempos para formar un pie de seis tiempos, lo mismo que al anapesto; así hacemos un silencio de dos tiempos después del moloso, antes del fin, y dos después del anapesto, al final.

Y si lo mides de acuerdo con la ley de los cuatro tiempos, habrá al principio una larga, después medimos dos espondeos, luego dos dáctilos, y, por último, se terminará por una larga. De este modo guardamos dos tiempos de silencio después del doble espondeo, antes del final, y otros dos al fin, para que se

sed ante finem, cum oportet, sileamus. Tunc autem oportet, cum in quod debetur implendis temporibus pedum aut indecenter siletur in fine propter ultimam brevem, ut in hoc quod dictum est; aut cum duo constituuntur non pleni pedes, unus in capite, alter in fine, qualis iste est:

Gentiles nostros inter oberrat equos.

Sensisti enim, ut opinor, me post quinque syllabas longas moram duorum temporum siluisse, et tantumdem in fine silendum est, dum reditur ad caput. Si enim hoc metrum ad legem sex temporum metiaris, erit tibi primus spondeus, secundus molossus, tertius choriambus, quartus anapaestus. Spondeo igitur debentur duo tempora ut sex temporum pedem impleat, et anapaesto: itaque duo silentur post molossum ante finem, et duo post anapaestum in fine. Si autem ad legem temporum quattuor; una longa erit in capite, deinde duos metimur spondeos, deinde duos dactylos, et post una longa concludet. Silemus itaque duo tempora post

[8] San Agusítn considera el llamado pentámetro compuesto por pies de seis y de cuatro tiempos, según la exigencia de su teoría del silencio final. De hecho, se trata del hexámetro con una catalexis (eliminación de dos tiempos) en el centro y final de verso. Unido al hexámetro heroico dio una especie de primera estrofa en la Literatura europea con Calino de Efeso (s.VI a.C.). Trad.: *«Un caballo de raza anda libre entre los nuestros»*. Debe leerse: *gentilis* y *equus*, en vez de *gentiles equos*.

completen los dos pies, de los cuales hemos puesto una parte al principio y otra al final.

Regla cuarta: el silencio del principio y del final equilibra la terminación

20. Alguna vez, sin embargo, lo que falta a los dos pies incompletos, puestos al principio y al fin, es compensado solamente por el silencio del final si su duración es tal que no sobrepase un medio pie, como son estos dos versos:

Sīlvāē lăbōrāntēs gĕlūquĕ
flūmĭnă cōnstĭtĕrīnt ăcūtō [9].

En efecto, el primer metro comienza por un antibaquio, después pasa a un moloso y termina en baquio. Por tanto, hay dos tiempos de silencio: si das uno de ellos al baquio y el segundo al antibaquio, se tendrán siempre seis tiempos completos. El segundo, por su parte, comienza por un dáctilo, de aquí pasa a un coriambo, termina por un baquio. Así, pues, se deberá hacer un silencio de tres tiempos: de ellos daremos uno al baquio, los otros dos al dáctilo para que entre todos hagan seis tiempos.

21. Ahora bien: se da lo que falta al último pie, para completarlo, antes que atribuirlo al pie que aparece al principio. Ni los oídos toleran en absoluto que se haga de otro modo. Y no hay que maravillarse: pues cuando lo repetimos, se

geminum spondeum ante finem, et duo in fine, ut ambo pedes impleantur, quorum dimidias partes in capite atque in extremo posuimus.

20. Nonnumquam tamen quod duobus non plenis pedibus debetur in principio ac fine collocatis, finali tantum silentio redditur; si tantum sit ut dimidii spatium pedis non excedat, qualia haec duo sunt:

Silvae laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto.

Horum enim prius incipit a palimbacchio, inde excurrit in molossum, et bacchio terminatur: silentur ergo duo tempora; quorum unum bacchio, alterum palimbacchio cum reddideris, sena ubique tempora im- **[1140]** plebuntur. Hoc autem posterius dactylo inchoatur, inde pergit in choriambum, clauditur bacchio: tria igitur tempora silere oportebit; hinc unum bacchio, duo dactylo redhibebimus, ut in omnibus sint sena tempora.

21. Prius autem redditur quod debetur implendo extremo pedi, quam in principio constituto. Nec aliter omnino fieri aures sinunt. Nec mirum: id enim cum repetimus, adiungitur capiti quod prorsus extre-

[9] HORACIO, *Carm.*, 1,9, tercero y cuarto verso de la primera estrofa alcaica en este poema. La estrofa completa es citada en cap.17,36, poco después.

añade al principio lo que necesariamente está al fin. Así, en el metro que hemos citado, *flumina constiterint acuto,* al faltar tres tiempos para completar los grupos de seis, si se los quieres dar, no haciendo silencio, sino con la voz, y se les puede dar por medio del yambo, del coreo y del tríbraco, porque todos ellos tienen tres tiempos; de ningún modo permite el oído mismo que se les compense por medio de un coreo, cuya primera sílaba es larga y la última breve, porque primeramente debe oírse sonar lo que falta al baquio final, es decir, una breve, no la larga que falta al dáctilo inicial. Nos permitimos verificar este caso con los ejemplos siguientes:

Flūmĭnă cōnstĭtĕrĭnt ăcūtō gĕlū.
Flūmĭnă cōnstĭtĕrĭnt ăcūtē gĕlĭdā.
Flūmĭnă cōnstĭtĕrĭnt ĭn āltā nōctĕ.

¿Quién duda que los dos primeros se repiten dulcemente y de ningún modo el tercero?

Regla quinta: una larga no compensa dos breves

22. Igualmente, cuando a cada uno de los pies incompletos faltan los tiempos correspondientes, si los quieres poner usando palabras, el oído no admite que se les reduzca a una sola sílaba. Justicia enteramente admirable. Porque no conviene que lo que debe darse por separado, no se dé también por separado. Por esta razón, en el metro citado, *sīlvāē lăbōrāntēs gĕlūquĕ,* si añades al final una sílaba larga en lugar

mum est. Itaque in hoc metro quod dictum est: *Flumina constiterint acuto,* cum tria tempora senis utique implendis debeantur, si ea non silentio velis, sed voce reddere, possintque reddi et per iambum, et per chorium, et per tribrachum, quia omnes terna tempora possident; nullo modo ea per chorium reddi sensus ipse permittit, in quo prior est longa syllaba, brevis posterior: id enim prius sonare debet, quod bacchio debetur extremo, id est brevis syllaba; non longa, quae dactylo primo. Licet hoc explorare his exemplis:

Flumina constiterint acuto gelu.
Flumina constiterint acute gelida.
Flumina constiterint in alta nocte.

Cui dubium est, duo illa suaviter repeti, hoc autem tertium nullo modo?

22. Item cum singula tempora singulis debentur pedibus minus plenis, si ea voce reddere velis, non sinit sensus in unam syllabam coarctari; mira omnino iustitia. Non enim convenit, quod separatim reddendum est, non etiam constitui separatim. Quocirca in illo metro: *Silvae laborantes, geluque,* si unam longam pro silentio fini addas, sicuti

del silencio, por ejemplo, *sīlvāē lăbōrāntēs gĕlū dūrō,* no lo aprueba el oído, igual que sí lo da por bueno si decimos: *sīlvāē lăbōrāntēs gĕlū ēt frīgŏrĕ.* A suma satisfacción puedes percibirlo repitiendo el uno y el otro.

Regla sexta: el pie más largo incompleto debe ir al final

23. Asimismo, cuando se ponen dos pies incompletos, no se debe colocar al principio uno mayor que al final. Porque también esto lo rechaza el oído, como cuando dices: *ōptĭmūm tēmpŭs ădēst tāndēm,* para que el primer pie sea un crético, el segundo un coriambo, el tercero un espondeo, de suerte que hagamos un silencio de tres tiempos: dos de ellos se deben al último espondeo para complementar seis tiempos, y uno al crético inicial. Pero si se recita de esta guisa: *tāndēm tēmpŭs ădēst ōptĭmūm,* intercalando la misma duración de un silencio de tres tiempos, ¿quién no siente su repetición dulcísima? Por lo cual, o bien es necesario que el pie incompleto en el final tenga la misma duración que existe al principio, como en el ejemplo *sīlvāē lăbōrāntēs gĕlūquĕ,* o bien debe ser más corto al principio y más largo al final, como es *flūmĭnă cōnstĭtĕrĭnt ăcūtō.* Y no sin razón, porque donde hay igualdad, ninguna discordia. Pero cuando hay un número desigual, si pasamos del menor al mayor, como se hace al contar, el orden mismo establece de nuevo la concordia.

est: *Silvae laborantes gelu duro,* non probant aures; sicut probant cum dicimus; *Silvae laborantes gelu et frigore.* Quod satiatissime sentis, cum singula repetis.

23. Item non oportet, cum duo minus pleni pedes ponuntur, maiorem in principio quam in fine poni; nam et hoc condemnat auditus, tamquam si dicas; *Optimum tempus adest tandem,* ut primus pes sit creticus, secundus choriambus, tertius spondeus; ut tria tempora sileamus, quorum duo debentur ultimo spondeo ad sena implenda, et unum primo cretico. At si ita dicatur: *Tandem tempus adest optimum,* eadem interposita trium temporum mora in silentio, quis non sentiat iucundissime repeti? Quare aut tanti spatii decet esse in fine minus plenum pedem, quanti est in principio, ut illud: *Silvae laborantes, geluque;* aut minorem in principio, et in fine maiorem, veluti est: *Flumina constiterint acuto.* Neque iniuria quia, ubi est aequalitas, nulla discordia: ubi autem dispar est numerus, si a minore ad maiorem veniamus, ut in numerando solet, facit rursus ipse ordo concordiam.

Regla séptima: relación del silencio intercalado y el final

24. De todo lo dicho se deduce también que cuando los pies, de los que se trata, se emplean incompletos, si se intercala un silencio en dos lugares, es decir, antes del final y al final, hay que hacer antes del final un silencio de tanta duración como aquel que falta al último pie, y al final otro de igual duración, exactamente, como falta al primer pie: porque el medio tiende hacia el fin, mientras que del fin hay que regresar al principio.

Pero si falta otro tanto al uno y al otro, sin discusión ninguna hay que hacer tanto silencio antes del final como al final. Pero este silencio no se debe hacer sino cuando termina la palabra.

Ahora bien: en aquellos ritmos que no se hacen con palabras, sino con instrumentos de cuerda o de viento, o también con la lengua misma, poco importa en estos casos después de qué sonido o pulsación recurre el silencio, con tal que el silencio legítimo se intercale de acuerdo con los cálculos anteriormente explicados.

Por tal razón, el metro puede también comenzar por dos pies incompletos, si la duración conjunta de ambos, sin embargo, no es inferior a lo que podría ser un pie y medio. Porque dijimos antes que se pueden colocar rectamente dos pies incompletos, cuando lo que falta a ambos no supera en duración un pie y medio, por ejemplo, *montes acuti,* de modo que en este metro hacemos o bien tres tiempos de silencio al final, o bien un silencio sólo después del espondeo y dos al fi-

24. Ex quo illud est etiam consequens ut, cum ii de quibus agitur minus pleni ponuntur pedes, si duobus locis interponitur silentium, id est ante finem et in fine, tantum ante finem sileatur quantum debetur extremo, tantum autem in fine quantum scilicet primo quia medium tendit ad finem; a fine vero ad princi**[1141]**pium redeundum est. Si autem utrique tantumdem debetur, nulla controversia est quin tantum ante finem quantum in fine silendum sit. Sileri autem oportet non nisi ubi terminatur pars orationis. In iis autem numeris qui non verbis fiunt, sed aliquo pulsu vel flatu, vel ipsa etiam lingua, nullum in hac re discrimen est, post quam vocem percussionemve sileatur; modo ut legitimum secundum supradictas rationes intercedat silentium. Quamobrem et a duobus potest minus plenis pedibus metrum incipere, si tamen utriusque coniunctum spatium minus non sit, quam posset esse unius et dimidii pedis; nam supra diximus, tum recte poni duos minus plenos pedes, cum id quod debetur ambobus, non transit spatio pedem dimidium: exemplum est: *Montes acuti;* ut aut in fine tria tempora sileamus, aut unum

nal. Porque de otra manera no se puede medir adecuadamente este metro.

La interposición del silencio en los metros

Regla octava: observar la cuantidad del final

XV 25. Quede también esta regla en nuestra ciencia métrica: cuando hacemos silencio antes del final, la palabra no debe terminar ahí por sílaba breve, para que, de acuerdo con la norma tantas veces recordada, no la perciba el oído como larga, con un silencio después. Así, en este metro: *mōntĭbŭs ăcūtīs,* no podemos hacer un silencio de un tiempo después del dáctilo, como podemos hacerlo más arriba después del espondeo, para que no se perciba ya un dáctilo, sino un crético, y de este modo parezca que este metro no está compuesto de dos pies incompletos —como ahora demostramos—, sino de un dicoreo completo y de un espondeo final, con un silencio de dos tiempos al final.

Regla novena: observación final sobre el lugar del silencio

26. Pero hay que observar lo siguiente: a un pie incompleto, colocado al principio, o se le da en ese lugar lo que le falta por medio del silencio en compensación, como en este caso: *iām sătīs tērrīs nĭvĭs ātquĕ dīrāē,* o bien al final, como en *sĕgĕtēs mĕūs lăbŏr.* Pero a un pie incompleto, que se pone al final, o se le complementa con el silencio en ese mismo lugar, como indica este ejemplo: *īte ĭgĭtūr Cămōēnāē,* o bien en algún lugar del centro, como en éste: *vēr blāndūm vĭgĕt ārvīs,*

tempus post spondeum, et duo in fine. Aliter enim hoc metrum convenienter metiri non potest.

XV 25. Sit hoc etiam in disciplina, ut cum ante finem silemus, non ibi pars orationis brevi syllaba terminetur, ne secundum illam saepe commemoratam regulam pro longa eam sensus accipiat, sequente silentio. Itaque in hoc metro: *Montibus acutis,* non possumus silere post dactylum tempus unum, quod post spondeum in superiore poteramus; ne non iam dactylus, sed creticus sentiatur: atque ita non duobus minus plenis pedibus, quod nunc demonstramus, sed pleno dichorio et ultimo spondeo metrum constare videatur, duum temporum silentio in fine reddendo.

26. Sed illud notandum est, in principio posito minus pleno pedi aut ibidem reddi debitum per silentium, sicuti est: *Iam satis terris nivis atque dirae;* aut in fine, velut; *Segetes meus labor.* Minus autem pleno pedi qui in fine ponitur aut ibidem restitui silentio, quod debetur, ut in illo: *Ite igitur Camoenae;* aut in aliquo de mediis loco, veluti in hoc: *Ver blandum viget arvis, adest hospes hirundo.* Unum enim tempus

ădēst hōspĕs hĭrūndō [10]. En realidad, el tiempo único que falta al baquio, o bien puede pasarse en silencio después del ritmo entero o después de su primer pie, que es un moloso, o después del segundo, que es un jónico menor. Y lo que falta precisamente a los pies incompletos del centro, en ese mismo lugar y no en otro se les debe dar el complemento. Así, en este ejemplo:

tŭbă tērrĭbĭlēm sŏnĭtūm dĕdĭt āērĕ cūrvō.

Efectivamente, si medimos este metro de tal suerte que hagamos del primer pie un anapesto, del segundo un jónico cualquiera de cinco sílabas, a saber: disolviendo la larga primera o la última en dos breves, del tercero un coriambo y del último un baquio, tendremos en falta tres tiempos: uno que debe darse al baquio final y dos al anapesto del principio para completar pies de seis tiempos. Pero todo este espacio de tres tiempos puede silenciarse al final. Por el contrario, si empiezas por un pie completo, contando cinco sílabas para formar un jónico cualquiera, sigue un coriambo. A partir de ahí, no encontrarás ya un pie completo; por lo cual será necesario hacer un silencio que dure una sílaba larga, que, sumada, completará un segundo coriambo; con un restante baquio para cerrar el metro, al cual darás al final un tiempo de silencio obligatorio.

quod debetur ultimo bacchio vel post totum numerum sileri potest, vel post primum eius numeri pedem molossum, vel secundum ionicum a minore. Quod vero mediis forte minus plenis pedibus debiti est, non nisi ibidem reddi potest; ut est:

Tuba terribilem sonitum dedit aere curvo.

Si enim sic metiamur hoc metrum, ut primum faciamus anapaestum, secundum ionicum quemlibet in syllabis quinque, soluta scilicet longa vel prima vel ultima in duas breves, tertium choriambum, ultimum bacchium, tria erunt tempora in debito, unum extremo bacchio reddendum, et duo anapaesto primo, ut sena compleantur. Sed hoc totum spatium trium temporum in fine sileri potest. At si ab integro pede incipias, quinque syllabas primas pro quolibet ionico **[1142]** metitus, sequitur choriambus: inde iam pedem integrum non invenies: quocirca unius longae spatio silere oportebit: quo annumerato, choriambus alter implebitur; bacchio reliquo metrum clausuro, cui tempus unum debitum silebis in fine.

[10] *«La dulce primavera florece en las praderas, presente está la huésped golondrina».* El siguiente verso citado está tomado de VIRGILIO, *Eneida,* 9,503, con una modificación al final. Modelo de este verso descriptivo es Ennio, el primer épico latino.

Diversas maneras de dividir los metros, necesarias o libres

27. De lo dicho queda claro, pienso yo, que cuando hacemos silencios en los lugares centrales, o bien se restituyen al final los tiempos que faltan, o bien en los mismos en que ocurre el silencio. Pero alguna vez no es necesario hacer el silencio en el centro del metro, cuando se puede medir de otra manera, como en el ejemplo que poco antes pusimos. Mas alguna otra vez sí lo es, como en el siguiente: *vērnăt tēmpĕrĭēs, āūrāē tĕpēnt, sūnt dēlĭcĭāē,* porque es evidente que este ritmo se mueve en pies de cuatro tiempos o de seis. Si es de cuatro, hay que hacer un tiempo de silencio después de la sílaba octava y dos al final: mídase entonces primero un espondeo, segundo un dáctilo, tercero un espondeo, cuarto un dáctilo (añadiendo un silencio después de la sílaba larga, porque no debe hacerse después de una breve), quinto un espondeo, sexto un dáctilo, siendo larga la última con la que termina el metro, a la cual se deben al final dos tiempos de silencio.

Pero si en el mismo caso medimos pies de seis tiempos, el primero será un moloso, el segundo un jónico menor, el tercero un crético (que se convierte en dicoreo al añadírsele un silencio de un tiempo), el cuarto un jónico mayor y una sílaba larga al final, a la que seguirá un silencio de cuatro tiempos. Podría medirse de otra manera, de modo que al principio se pusiera una sílaba larga, a la que seguiría un jónico mayor, luego un moloso, después un baquio, que se convertiría en antipasto con el silencio de un tiempo. Un coriambo final vendría a cerrar el metro, de suerte que los cuatro silencios del

27. Unde iam esse opinor perspicuum, cum in mediis siletur locis, aut ea restitui tempora quae in fine debentur, aut ea quae ibi debentur ubi siletur. Sed aliquando non est necesse ut sileatur in mediis cum potest aliter metrum metiri, ut in eo quod paulo ante posuimus. Aliquando autem necesse est, ut in hoc: *Vernat temperies, aurae tepent, sunt deliciae;* nam manifestum est istum numerum, aut quaternorum temporum, aut senorum pedibus currere. Si quaternorum, silendum est unum tempus post syllabam octavam, et in fine duo; metiatur primo spondeus, secundo dactylus, tertio spondeus, quarto dactylus annumerato post longam silentio, quia post brevem non oportet, quinto spondeus, sexto dactylus, ultima longa qua numerus clauditur, cui duo tempora debita silentur in fine. Si autem senorum temporum hic metimur pedes, primus erit molossus, secundus ionicus a minore, tertius creticus qui fit dichorius adiuncto silentio unius temporis, quartus ionicus a maiore et longa ultima, post quam quattuor tempora silebuntur. Posset aliter, ut una longa in principio locaretur, quam sequeretur ionicus a maiore, deinde molossus, deinde bacchius, qui fieret antispastus adiuncto silentio unius temporis; ultimus choriambus metrum clauderet, ita ut quattuor

final se atribuyan así a la única larga del principio. Pero los oídos rechazan esta medida, porque una parte del pie puesta al principio, si no es mayor que el simple medio pie, no queda compensada, como se debe, en medio del silencio final después de un pie completo. Mas por los otros pies intercalados sabemos ciertamente la duración que falta, aunque el oído no llega a captar por qué es tan largo silencio, a no ser que en el silencio falte menos de lo que ha puesto en el sonido; porque cuando la voz ha recorrido la parte mayor del pie, la más pequeña, que resta, fácilmente viene a descubrirse por todas partes.

Ejemplos de divisiones de metro

28. Por lo cual, como el metro que citamos en este ejemplo: *vērnāt tēmpĕrĭēs, āŭrāē tĕpēnt, sūnt dēlĭcĭāē,* tiene una medida necesaria —la que hemos dicho—, si hacemos un tiempo de silencio después de su décima sílaba y cuatro al final, también hay otra medida libre, si se quiere hacer un silencio de dos tiempos después de la sexta sílaba, uno después de la undécima y dos al final, para que así haya un espondeo al principio, a éste siga un coriambo, se añada a un tercer espondeo el silencio de dos tiempos, de modo que se convierta o en un moloso o en un jónico menor, el cuarto —baquio—, se haga igualmente antipasto, sumado el silencio de un tiempo, y en un coriambo, en quinto lugar, termine el metro con la palabra última, con dos tiempos de silencio al final atribuidos al espondeo que aparece al principio.

temporum in fine silentium redderetur uni longae in principio constitutae. Sed aures istam dimensionem repudiant; quia pars pedis in principio collocata, nisi maior quam dimidia fuerit, non recte illi post plenum pedem finali silentio redditur ubi debetur: sed aliis interpositis pedibus, scimus quidem quantum debeatur; sed non comprehenditur sensu, ut tanto spatio sileatur, nisi minus debeatur in silentio quam positum est in sono: quia cum maiorem partem pedis vox peregerit, minor quae reliqua est ubicumque facile occurrit.

28. Quamobrem metri quod sub hoc exemplo posuimus: *Vernat temperies, aurae tepent, sunt deliciae;* cum sit una necessaria, quam diximus, dimensio, si post decimam eius syllabam tempus unum sileatur, et quattuor in fine; est alia voluntaria, si quis post sextam syllabam velit silere duo tempora, et unum post undecimam, et duo in fine: ut sit in principio spondeus, sequatur hunc choriambus, tertio spondeo silentium duum temporum annumeretur, ut vel molossus vel a miore ionicus fiat, quartus bacchius adiuncto itidem silentio unius temporis fiat antispastus, quinto choriambo numerus terminetur in voce, duobus temporibus in fine per silentium redditis in principio locato spondeo. Est item alia.

Hay también otra. Pues, si quieres, harás un tiempo de silencio después de la sílaba sexta y uno después de la décima y undécima y dos al final, para que el primer pie sea espondeo, el segundo coriambo, el tercero —antibaquio— se haga antipasto con un tiempo de silencio añadido, el cuarto —espondeo— se convierta en dicoreo con un tiempo de silencio intercalado y otro siguiente silencio de igual duración, un coriambo final cierre el metro para que así hagamos al final dos tiempos de silencio que reclama el espondeo inicial. Y hay una tercera medida, si se hace un tiempo de silencio después del primer espondeo y se observan los demás tiempos señalados en el ejemplo anterior; a excepción de que al final sólo habrá un tiempo de silencio, porque el espondeo, que suele ir al principio, se convierte en antibaquio por el subsiguiente silencio de un tiempo, para que no le falte nada más que un tiempo, que es el silencio que al final aparece.

De todo ello ves con claridad que en los metros se intercalan silencios, unos necesarios, otros a libre voluntad; los necesarios, precisamente, cuando falta algo que complementar a los pies; los libres, en cambio, cuando los pies son completos y perfectos.

Variedad de los silencios libres

29. Ahora bien: lo que antes se ha dicho acerca de que no puede haber silencios de más de cuatro tiempos, se ha dicho de los silencios obligatorios, para que se suplan los tiempos que faltan. Porque en aquellos otros, que hemos denomi-

Si enim velis, post sextam syllabam unum tempus silebis, et post decimam unum, post undecimam tantumdem, et duo in fine: ut sit primus spondeus, secundus choriambus, tertius palimbacchius fiat antispastus uno silentii tempore annumerato, quartus spondeus fiat dichorius **[1143]** unius temporis interiecto, et unius temporis consequente silentio, choriambus ultimus numerum claudat, ita ut sileamus duo tempora in fine, quae primo debentur spondeo. Est et tertia dimensio, si post primum spondeum tempus unum sileatur, et reliqua quae in proximo superiore serventur; nisi quod in huius fine unum tempus silebitur, quia spondeus ille qui solet in principio locari, consequente unius temporis silentio factus est palimbacchius, ut plus uno tempore nihil ei debeatur, quod in fine silendum est. Unde iam perspicis metris interponi silentia, quaedam necessaria, quaedam voluntaria: et necessaria quidem, cum aliquid pedibus debetur implendis; voluntaria vero, cum pleni sunt pedes atque integri.

29. Quod autem superius dictum est, amplius quattuor temporibus silendum non esse, de necessariis silentiis dictum est, ubi debita tempora explentur. Nam in iis quae voluntaria silentia nominavimus, licet etiam pedem sonare et pedem silere: quod si paribus intervallis fecerimus,

nado silencios libres, también está permitido hacer sonar el pie o pasarlo con un silencio; y si lo hacemos con intervalos iguales, esto no será un metro, sino un ritmo, pues no aparece un final fijo de donde se puede regresar al principio. En consecuencia, si quieres, por ejemplo, interrumpir un texto con silencios para hacer después del primer pie tiempos de silencio iguales de un segundo pie igual, no hay que hacer esto ilimitadamente. Pero está permitido, añadiendo silencios en toda variedad, extender el metro a un número regular de tiempos, como en este caso: *nōbīs vērum īn prōmptu ēst, tū sī vērūm dīcīs* (Captamos la verdad rápidamente si tú dices la verdad). Está aquí permitido, después del primer espondeo, hacer cuatro tiempos de silencio, y otros cuatro después de los dos siguientes; pero después de las tres finales no habrá silencio alguno, pues ya se han acabado los 32 tiempos. Pero es mucho más adecuado, y de alguna manera más justo, o que el silencio se haga al final solamente, o también en el centro y en el fin, lo cual puede hacerse restando un pie, para que resulte así: *nōbīs vērum īn prōmptu ēst, tū dīc vērūm* (Captamos la verdad rápidamente, tú di la verdad).

Y ésta es la regla que debe guardarse también en los metros formados de otros pies, a saber: hay que suplir lo que falta con silencios, sea al final o en el centro, para que los pies sean completos; pero no es necesario hacer un silencio más largo que aquella parte del pie que ocupan el arsis y la tesis. Por lo demás, está permitido llenar con silencios facultativos tanto partes del pie como pies enteros, como hemos mostrado en los ejemplos aducidos antes. Y quede hasta aquí tratado el método de intercalar silencios.

non erit metrum, sed rhythmus, nullo certo fine apparente unde redeatur ad caput. Quamobrem si exempli gratia silentiis velis distinguere, ut post primum pedem alterius pedis tempora sileas, non hoc perpetuo servandum est. Licet autem varietate qualibet connumeratis silentiis usque ad legitima tempora metrum producere, velut in hoc: *Nobis verum in promptu est, tu si verum dicis.* Licet hic post primum spondeum quattuor tempora silere, et alia quattuor post sequentes duos: post tres autem finales nihil silebitur; iam enim triginta duo tempora terminata sunt. Sed multo est aptius, et quodammodo iustius, ut vel in fine tantum, vel etiam in medio et fine sileatur, quod subtracto uno pede fieri potest, ut ita sit: *Nobis verum in promptu est, tu dic verum.* Hoc et in metris ceterorum pedum tenendum est, scilicet necessariis silentiis, sive finalibus sive mediis, reddi debita, ut pedes impleantur: non autem sileri oportere amplius quam pedis partem, quam levatio positiove occupant. Voluntariis autem silentiis et partes pedum et integros pedes silere conceditur, sicut exemplis supra editis monstravimus. Sed hactenus interponendorum silentiorum ratio tractata sit.

Observaciones sobre la combinación de pies

XVI 30. Digamos ahora alguna palabra sobre la combinación de pies y sobre la unión de los metros mismos; como ya hemos hablado mucho al investigar qué pies deben entre sí combinarse, también en lo que concierne a la unión de los metros hay que hablar prolijamente, cuando empecemos a discutir sobre los versos. Los pies, efectivamente, se unen y combinan entre sí de conformidad con las reglas que explicamos en el segundo diálogo.

Análisis racional de los metros

En esta cuestión hay que saber, sobre todo, lo siguiente: toda clase de metros, que han usado ya los poetas, tiene sus propios creadores e intérpretes, quienes han establecido unas reglas que nos está prohibido anular. Como las han establecido sobre la razón, no se debe, efectivamente, introducir cambios en ellas, aunque podamos hacerlo basados en la razón y sin herir los oídos. El conocimiento de esta materia no se transmite por el arte, sino por la tradición histórica; de ahí que es una cuestión de fe más bien que de ciencia. Pues si no sé qué poeta de Falerio compuso metros así, como suenan los siguientes:

Quāndŏ flăgēllă lĭgās, ĭtă lĭgā,
vītĭs ĕt ūlmŭs ŭtī sĭmŭl ĕānt [11],

Quae ratio commiscendi pedes in metris (16,30-34)

XVI 30. Nunc de pedum commixtione et de ipsorum metrorum copulatione pauca dicamus: quoniam iam multa dicta sunt cum quaereremus, quos sibimet oporteat misceri pedes; et quod ad metrorum attinet copulationem, nonnulla dicenda sunt cum de versibus disserere coeperimus: iunguntur enim sibi pedes atque miscentur secundum regulas, quas in secundo sermone aperuimus. In hoc autem illud sciendum est, metri quaeque genera quae a poetis iam celebrata sunt habuisse auctores et inventores suos, a quibus quasdam certas leges positas convellere prohibemur; non **[1144]** enim oportet, cum illi eas ratione fixerint, aliquid ibi mutare quamvis secundum rationem sine aurium offensione possimus. Cuius rei cognitio non arte, sed historia traditur; unde creditur potius quam cognoscitur. Neque enim si Faliscus, nescio qui, metra ita composuit, ut haec sonant:

Quando flagella ligas, ita liga,
Vitis et ulmus uti simul eant;

[11] *«Cuando ates los pámpanos, átalos de modo / que la vid y el olmo vayan juntos».* A estos versos seguían otros dos: *«Nam nisi sint paribus fructicibus / umbra necat teneras Amineas» (Porque si no son sus tallos iguales, la sombra mata las tiernas cepas de Amínea* [vino Falerno de Campania]). Versos atribuidos a Septimio

no lo podemos aseverar, sino creerlo porque lo oímos y leemos.

Pero hay una tarea de la ciencia que nos concierne: ver si ese metro consta de tres dáctilos y de un pirriquio final, como piensan muchos ignorantes de la música, porque no perciben que no se puede poner un pirriquio después de un dáctilo; o bien, como la razón enseña, el primer pie en este metro es un coriambo, el segundo un jónico con una sílaba larga disuelta en dos breves, el último un yambo al que siguen tres tiempos de silencio. Personas medianamente cultas podrían percibirlo si un entendido lo recitara y marcara con el ictus de acuerdo con uno u otro método.

Así, en efecto, con el buen sentido natural y común juzgarían qué dictó la norma del arte.

Los poetas establecieron metros fijos

31. Hay que guardar, sin embargo, lo que el poeta quiso que sea ritmo invariable cuando empleamos este metro, pues esto no defrauda al oído; aunque igualmente no le sorprendería si pusiéremos un diyambo en vez del coriambo o hasta un jónico sin disolver ninguna larga en breves y cualquier otro tratamiento congruente. Así, pues, ningún cambio habrá en este metro; no por la razón que nos hace evitar la discordancia, sino por la que respetamos la autoridad.

Enseña juiciosamente la razón cómo se forman unos metros invariables, es decir, en los que es obligatorio no introducir cambios, como este mismo sobre el cual hemos hablado

scire hoc possumus; sed tantummodo credere audiendo et legendo. Illud est disciplinae, quod ad nos pertinet, videre utrum hoc tribus dactylis constet et pyrrhichio ultimo, ut plerique musicae imperiti autumant; non enim sentiunt pyrrhichium poni non posse post dactylum: an ut ratio docet, primus pes sit in hoc metro choriambus, secundus ionicus longa syllaba in duas soluta breves, ultimus iambus, post quem tria tempora silebuntur: quod semidocti homines sentire possent, si a docto secundum utramque legem pronuntiaretur et plauderetur. Ita enim naturali et communi sensu iudicarent, quid disciplinae norma praescriberet.

31. Verumtamen quod poeta ille hos numeros immobiles esse voluit, cum hoc metro utimur, custodiendum est: non enim fraudat auditum: quamquam aeque nihil fraudaret, si vel pro choriambo diiambum, vel ipsum ionicum nulla in breves facta solutione poneremus, et quidquid aliud congruisset. In hoc igitur metro nihil mutabitur; non ea ratione qua inaequalitatem vitamus, sed ea qua observamus auctoritatem. Docet sane ratio, alia institui metra immobilia, id est in quibus mutari nihil

Sereno, poeta del tiempo de Vespasiano, cultivador del poema *falisco* con temas del campo. San Agustín se separa de sus contemporáneos en la medición de este verso, que considera compuesto no de dáctilos más pirriquio, sino de coriambo, jónico con disolución de una larga, más un yambo seguido de un silencio de tres tiempos.

bastante, y cómo hay otros variables en los que está permitido reemplazar unos pies por otros, como es: *Trōĭāē quī prīmŭs ăb ōrīs ārmă vĭrūmquĕ cănō.* Aquí, en efecto, está permitido poner en cualquier lugar un anapesto por un espondeo. Hay otros que no son enteramente invariables ni totalmente variables, como es esta combinación:

Pēndĕăt ēx hŭmĕrīs dūlcīs chĕlys,
ēt nŭmĕrōs ēdāt vărĭōs quĭbŭs
āssŏnĕt ōmnĕ vĭrēns lātē nĕmŭs
ēt tōrtīs ērrāns quī flēxĭbŭs[12].

Ves, en realidad, que aquí se pueden poner en todo lugar tanto espondeos como dáctilos, a excepción del último pie, que el autor del metro quiso que sea un dáctilo. Y, ciertamente, en estas tres clases de metros ves que la autoridad tiene alguna importancia.

Primera regla sobre combinación de pies

32. En lo que concierne, dentro de la combinación de pies, a la razón, que es la única en juzgar de aquellas cosas que afectan a nuestros sentidos, hay que saber que aquellas partes de pies, que se disponen de modo disonante después de pies fijos, con un silencio, como el yambo después del dicoreo y del segundo epítrito, y el espondeo después del antipasto, se disponen asimismo mal después de otros pies con

oportet, ut hoc ipsum est de quo satis locuti sumus; alia mobilia, in quibus locare pedes alios pro aliis licet, sicuti est: *Troiae qui primus ab oris, arma virumque cano.* Nam hic pro spondeo anapaestum quolibet loco licet ponere. Alia nec tota immobilia, nec tota mobilia, ut est:

Pendeat ex humeris dulcis chelys,
Et numeros edat varios, quibus
Assonet omne virens late nemus,
Et tortis errans qui flexibus.

Vides hic enim ubique et spondeos et dactylos poni posse, praeter ultimum pedem, quem metri auctor semper esse dactylum voluit. Et in iis quidem generibus tribus nonnihil valere auctoritatem vides.

32. Quod autem in pedum commixtione ad rationem solam pertinet de iis rebus quae sentiuntur iudicantem; sciendum est eas partes pedum, quae post certos pedes silentio restante insuaviter locantur, ut iambus post dichorium atque secundum epitritum, et spondeus post antispastum, etiam post alios pedes male locari, quibus isti permixti fuerint: nam

[12] *«Que cuelgue de tus hombros la dulce lira / y haga brotar sus ritmos variados con que / resuene largamente el bosque todo florecido / y* (el río) *que vagoroso por torcidas vueltas...»* Tetrámetros dactílicos con sustituciones espondaicas, atribuidos al comediógrafo L. Pomponio (*ca.* 90 a.C.), cultivador con Nevio de la comedia atelana.

los que se combinan los primeros. Porque es evidente que el yambo va bien después del moloso, como indica este ejemplo, frecuentemente repetido, con un silencio de tres tiempos al final: *vēr blāndūm vĭrēt flōrĭbŭs;* pero si colocas al principio, envez del moloso, un dicoreo, como es *Vērĕ tērră vĭrēt flōrĭbŭs,* el oído lo rechaza y condena. También es cosa fácil experimentar esto en los demás metros gracias a la percepción acústica. Porque existe una razón segurísima: cuando se unen pies que son entre sí combinables, se deben unir al final aquellas partes de pie que concuerdan con todos los colocados en aquella serie, no sea que surja de algún modo pizca de discordancia entre estos pies aliados.

Segunda regla: un espondeo excepcional

33. Más debe asombrarnos que, aunque el espondeo cierra armoniosamente al diyambo y al dicoreo, sin embargo, como estos dos pies, sea solos, sea aparezcan en cualquier combinación posible con otros unidos, constituyen una serie, el espondeo no puede ponerse al final, como demuestra el oído. Pues ¿quién duda de que el oído percibe con agrado estos metros repetidos uno a uno: *tĭmēndă rēs nōn ēst,* y por separado así: *iăm tĭmērĕ nōlī?* Pero si los combinas así: *tĭmēndă rēs, iăm tĭmērĕ nōlī,* yo no quisiera oírlos más que en prosa.

Ni es menos disonante si añades otro pie en cualquier lugar del metro, como de esta guisa el moloso: *vīr fōrtīs, tĭmēndă rēs, iăm tĭmērĕ nōlī.* O así: *tĭmēndă rēs, vīr fōrtīs,*

manifestum est iambum post molossum bene poni, sicut hoc exemplum indicat saepe repetitum cum silentio in fine temporum trium: *Ver blandum viret floribus;* at si pro molosso primum dichorium constituas, ut est: *Vere terra viret floribus,* respuit hoc auditus atque con **[1145]** demnat. Id etiam in ceteris sensu explorante facile est experiri. Ratio namque certissima est, cum sibi copulantur qui inter se sunt copulabiles pedes, eas partes debere in fine subiungi quae omnibus conveniunt in illa serie collocatis, ne inter socios quodammodo discordiae aliquid oriatur.

33. Illud magis mirandum est, quod cum spondeus et diiambum et dichorium suaviter claudat, tamen cum hi duo pedes sive soli, sive cum aliis copulabilibus quoquo modo mixtis, in una serie fuerint, spondeus in fine, approbante sensu, poni non potest. Quis enim dubitet aures libenter accipere ista singula repetita: *Timenda res non est;* et item separatim: *Iam timere noli?* At si ita iungas: *Timenda res, iam timere noli;* nisi in soluta oratione audire nolim. Nec absurdum minus est, si quolibet loco alium connectas, veluti molossum hoc modo: *Vir fortis, timenda res, iam timere noli;* vel ita: *Timenda res, vir fortis, iam timere*

iăm tĭmērĕ nōlī. O también así: *tĭmēndă rēs, iăm tĭmērĕ vīr fōrtīs nōlī.* Causa de esta disonancia es que el diyambo puede también ser marcado en su ictus en la proporción de uno a dos, como el dicoreo de dos a uno; el espondeo, por su parte, es igual a la parte doble de ellos, pero como el diyambo lo atrae hacia el principio y el dicoreo hacia el final, resulta una cierta discordancia; y de este modo el razonamiento elimina nuestro asombro.

Regla tercera: el caso del antipasto [13]

34. Y no menos asombro levanta el antipasto, que, si no se le une ningún pie, o ciertamente lo hace sólo el diyambo, tolera al diyambo como fin de metro, pero de ninguna manera combinado con otros; y sí con el dicoreo, por la naturaleza del mismo dicoreo. En consecuencia, nada me maravilla esto. Pero unido a otros pies de seis tiempos, el porqué rechaza al final el mencionado pie de tres tiempos, yo ignoro cuál es la causa, acaso más profunda de lo que nosotros podamos deducir y demostrar; pero yo pruebo que es así con los siguientes ejemplos.

En efecto, nadie duda de que estos dos metros, *pŏtēstātĕ plăcēt, pŏtēstātĕ pŏtēntĭūm plăcēt,* se repiten uno a uno con agrado haciendo al final un silencio de tres tiempos. Pero estos otros desagradan aun con el mismo silencio: *pŏtēstātĕ prāēclārā plăcēt, pŏtēstātĕ tĭbī mūltūm plăcēt, pŏtēstātĕ iām tĭbī*

noli; vel etiam ita: *Timenda res, iam timere vir fortis noli.* Cuius absurditatis causa est, quod pes diiambus etiam ad duplum et simplum plaudi potest, ut ad simplum et duplum dichorius: spondeus autem duplae parti eorum aequalis est; sed cum eum ille trahit ad primam, hic ad extremam, existit nonnulla discordia; et ita ratio tollit admirationem.

34. Nec minus miraculum edit antispastus, cui si nullus alius pedum, aut certe solus diiambus misceatur, patitur iambo metrum claudi, cum aliis autem positus nullo modo; et cum dichorio quidem propter ipsum dichorium; itaque hoc minime miror. Cum ceteris vero senum temporum pedibus, cur memoratum trium temporum pedem in fine repudiet, nescio quae est causa secretior fortasse quam ut a nobis erui atque ostendi queat; sed hoc ita esse his exemplis probo. Nam ista duo metra: *Potestate placet, potestate potentium placet,* nemo ambigit suaviter singula repeti cum silentio trium temporum in fine. At ista insuaviter cum eodem silentio: *Potestate praeclara placet. Potestate tibi multum placet. Potestate iam tibi sic placet. Potestate multum tibi placet. Potesta-*

[13] La manera de combinar el antipasto era uno de los temas más discutidos entre los metrólogos, como muestra San Agustín. Los ejemplos siguientes, con *potestate,* ponen de relieve lo admisible y lo rechazable.

sīc plăcēt, pŏtēstātĕ mūltūm tĭbĭ plăcēt, pŏtēstātĕ māgnĭtūdŏ plăcēt.

En lo que concierne a la cuestión del oído, éste cumplió su oficio y señaló qué cosa aceptara y cuál desaprobara. Pero la causa de por qué es así es algo que debe resolver la razón. Y la mía, por cierto, en medio de tanta oscuridad, ninguna otra cosa ve sino que el antipasto tiene su primera media parte común con el diyambo, pues los dos empiezan por una breve y una larga; pero tiene la segunda media parte común con el dicoreo, pues ambos terminan en una larga y una breve. De consiguiente, el antipasto, empleado solo, admite que haya a final de metro un yambo como primera media parte suya, o bien en compañía del diyambo, con el que tiene también esa parte común; y lo mismo admitiría con el dicoreo si un final igual coincidiera en el mismo dicoreo. Pero no lo tolera con los otros, a los que no le une semejante afinidad.

Algunas notas previas sobre la unión de los metros

XVII 35. En lo que atañe a la unión de metros seguidos, basta de momento ver que se pueden combinar entre sí metros diversos que estén de acuerdo en el ictus rítmico, es decir, coincidentes en el arsis y la tesis. Y son diversos, primeramente en la cuantidad, como cuando se unen mayores a menores, como son los siguientes; por ejemplo:

Iām sătīs tērrīs nĭvĭs ātquĕ dīrāē
grāndĭnīs mīsĭt Pătĕr ēt rŭbēntĕ
dēxtĕrā sācrās iăcŭlātŭs ārcēs
tērrŭĭt ūrbĕm[14].

Efectivamente, el cuarto metro, final de estrofa, compuesto de un coriambo y de una sílaba larga, ves cuán pequeño es subordinado a los tres anteriores que son iguales entre sí. En segundo lugar hay metros diversos por los pies, como éstos:

Grātō Pyrrhă sŭb āntrō,
cŭī flāvām rĕlĭgās cŏmăm.

Distingues, sin duda, que el primero de estos dos versos consta de un espondeo y de un coriambo y de una última sílaba larga que faltaba al espondeo para completar los seis tiempos; el segundo, por su parte, se compone de un espondeo y de un coriambo y de dos sílabas breves al final, que asimismo completan los seis tiempos con el espondeo inicial. Por tanto, estos metros son iguales en los tiempos, pero tienen alguna diversidad en los pies.

36. También hay otra diferencia en estas series de metros en cadena, porque unas se combinan de modo que no quieren se les intercalen silencios, como son los ejemplos inmediatamente anteriores; otras reclaman se les interponga algún silencio, como en estos versos:

te magnitudo placet. Quod ad sensum attinet, peregit officium suum in hac quaestione, et quid acceperit, et quid exploserit indicavit: sed de causa cur ita sit, ratio consulenda est. Ac mea quidem in tanta obscuritate nihil aliud videt, nisi cum diiambo antispastum dimidiam partem priorem habere communem: nam uterque a brevi et longa incipit; posteriorem autem cum dichorio: longa enim et brevi ambo finiuntur. Itaque antispastus vel solus tamquam suam priorem dimidiam, vel cum diiambo, cum quo eam communiter habet, collocatus, patitur in fine metri esse iambum; et cum dichorio pateretur, si eidem dichorio talis terminus conveniret: cum ceteris autem non patitur, quibus tali societate non iungitur.

Quae de circuitu metrorum dicenda (17,35-37)

XVII 35. Quod vero ad metrorum copulationem attinet, satis est in praesentia videre, posse sibi diversa metra **[1146]** copulari, quae tamen plausu, id est levatione ac positione conveniant. Diversa sunt autem vel quantitate, ut cum maiora copulantur minoribus, qualia ista sunt, videlicet:

Iam satis terris nivis atque dirae
Grandinis misit Pater, et rubente
Dextera sacras iaculatus arces,
Terruit urbem.

Nam hoc quartum, quod uno choriambo et una in fine longa terminatur, quam parvum sit tribus superioribus inter se aequalibus subiectum vides. Vel pedibus sicuti haec:

Grato Pyrrha sub antro,
Cui flavam religas comam.

Cernis quippe horum duorum superius constare spondeo et choriambo, et longa ultima, quae ad sex tempora implenda spondeo debebatur: hoc autem posterius spondeo et choriambo, et duabus ultimis brevibus, quae item cum primo spondeo implent sex tempora. Paria sunt ergo ista temporibus, sed in pedibus nonnihil diversitatis tenent.

36. Est et alia differentia istarum copulationum, quod alia ita copulentur, ut nulla sibi silentia interponi velint, sicut haec duo recentissima; alia inter se sileri aliquid postulent, sicut haec:

[14] Cf. nt.7.

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec iam sustineant onus
silvae laborantes geluque
flumina constiterint acuto [15].

Pues si se repiten uno a uno, los dos primeros exigen un tiempo de silencio al final, el tercero dos, el cuarto tres. Pero si se les une pasando del primero al segundo, obligan a que haya un tiempo de silencio; dos, del segundo al tercero; tres, del tercero al cuarto. Y si vuelves del cuarto al primero, harás un tiempo de silencio. Pero la manera que hay de volver al primer metro es la misma que la de pasar a otra combinación igual.

Rectamente llamamos nosotros *circuitus* a esta clase de combinaciones, que en griego se denominan περίοδος. Por tanto, el período más corto no puede constar de menos de dos miembros, es decir, de dos metros, ni quisieron que sea mayor que aquel que llega hasta cuatro miembros. Se puede, pues, llamar bimembre al más pequeño, trimembre al central y cuatrimembre al último. Los griegos, efectivamente, los denominan δίκωλον, τρίκωλον, τετράκωλον.

Vides ut alta stet nive candidum
Soracte, nec iam sustineant onus
Silvae laborantes, geluque
Flumina constiterint acuto.

Nam si haec singula repetantur, priora duo unum tempus in fine sileri flagitant, tertium duo, quartum tria. Copulata vero a primo ad secundum transeuntem unum tempus silere cogunt; a secundo ad tertium duo, a tertio ad quartum tria. A quarto autem si ad primum redeas, tempus unum silebis. Sed quae est ratio redeundi ad primum, eadem est ad aliam talem copulationem transeundi. Hoc genus copulationum recte nos appellamus circuitum, qui περίοδος graece dicitur. Circuitus ergo minor esse non potest, quam qui duobus membris constat, id est duobus metris: nec esse maiorem voluerunt eo qui usque ad quattuor membra procedit. Licet igitur minimum bimembrem, medium trimembrem, et ultimum quadrimembrem vocare, hos enim Graeci: δίκωλον, τρίκωλον, τετράκωλον

[15] HORACIO, *Carm.*, 1,9-1,4: *«Ves cómo el Soracte se alza resplandeciente de espesa nieve, ni ya los bosques fatigados aguantan su peso, y en hielo punzante quedaron los ríos detenidos».* La estrofa fue una bellísima invención de Alceo (siglo VI a.C.). Fue la estrofa que más empleó Horacio en sus *Carmina.* Una estrofa extraordinariamente eficaz para la reflexión y ponderación, en la combinación de dos endecasílabos alcaicos, un eneasílabo y un decasílabo que termina en ritmo dactílico trocaico. Los anteriores versos del párrafo 35 son del mismo Horacio, en *Carm.*, I 5,3-4: *«En deliciosa gruta, Pirra, / ¿para quién trenzas tu rubia cabellera?»* Se trata del tercer y cuarto verso (ferecracio y gliconio) de la tercera estrofa asclepiadea.

Como tendremos que tratar de todo este tema, como dije, en nuestro diálogo futuro acerca de los versos, baste ahora, entre tanto, esto.

Las clases de metros son incontables

37. Con seguridad pienso que comprendes ya cómo hay innumerables clases de metros, que habíamos contado en la cifra de 568, cuando dábamos solamente ejemplos que trataban de los silencios finales, y aún no había ninguna combinación de pies y ninguna disolución de las largas en dos breves que extendía el pie más allá de cuatro sílabas. Pero si añades todas las maneras de intercalar silencios, y toda la combinación de pies, y toda la disolución de la larga, y quisieras calcular el número total de metros, brota una de tales proporciones, que acaso no haya nomenclatura suficiente.

En cuanto a estos ejemplos que hemos puesto nosotros, y a cualesquiera que pudieran ponerse, aunque un poeta, por un lado, los dé como buenos en su obra y, por otro, el buen sentido natural cuando los escucha; sin embargo, si la recitación de una persona docta y entrenada no los hace valer a los oídos, y la sensibilidad de los que escuchan no es más perezosa que lo que reclama la cultura del hombre, no se puede juzgar como verdad lo que hemos tratado.

Pero hagamos una pequeña pausa y discutamos luego sobre el verso.

D.—Sea como dices.

vocant. De quo toto genere quoniam diligentius tractaturi sumus, ut dixi, in eo sermone qui nobis de versibus erit, nunc interim hoc satis sit.

37. Sane arbitror iam te intellegere innumerabilia genera esse metrorum, quae quingenta sexaginta octo inveneramus, cum et de silentiis non nisi finalibus exempla essent data, et nulla pedum commixtio facta esset, et nulla solutio longarum in duas breves, quae pedem ultra syllabas quattuor porrigeret. At si adhibita omni silentiorum interpositione, et omni pedum commixtione, et omni solutione longarum colligere numerum metrorum velis; tantus existit, ut nomen eius fortasse non suppetat. Sed haec exempla quae a **[1147]** nobis sunt posita, et quaecumque alia poni possunt, quamquam ea et poeta in efficiendo approbet, et in audiendo natura communis; tamen nisi ea docti et **[1148]** exercitati hominis pronuntiatio commendet auribus, sensusque audientium non sit tardior quam humanitas postulat, non possunt ea quae tractavimus vera iudicari. Sed quiescamus aliquantulum et de versu deinceps disseramus.

D.—Ita fiat.

LIBRO V

Estudio del verso

EL NOMBRE DEL VERSO

I 1. *M.*—Qué cosa sea el verso es una cuestión debatida entre los antiguos maestros no con pequeño esfuerzo, y no faltó el fruto. Porque el asunto quedó resuelto, y transmitido por escrito para conocimiento de la posteridad, no sólo quedó fundamentado sobre el peso y certeza de la autoridad, sino también en la razón.

Consecuentemente observaron que hay diferencia entre el ritmo y el metro, de suerte que todo metro es un ritmo, mas no todo ritmo es también un metro. En efecto, toda combinación regular de pies constituye un número; como el metro tiene esta combinación, no puede dejar de ser un número, es decir, no ser ritmo. Pero como no es lo mismo desarrollarse en pies regulares, mas sin un final determinado, e igualmente avanzar con pies regulares, pero verse sometido a un límite fijo, estas dos clases de ritmo debían ser distinguidas también con nombres, de tal manera que solamente la primera se denominase con nombre propio, el ritmo, mientras la segunda pudiese llamarse tanto ritmo como metro.

A su vez, como entre los ritmos que tienen un límite fijo, es decir, los metros, hay unos en los que no se tiene cuenta

de una división (cesura) hacia el medio, otros en los que ésta se da cuidadosamente, también había que hacer notar esta diferencia con nombres. Por esto, aquella clase de ritmo, donde no se tiene presente esta regla, se ha llamado propiamente *metro,* y cuando esto tiene lugar, los antiguos lo denominaron *verso.*

Quizá, conforme vayamos avanzando en la discusión, la razón misma nos revelará el origen de esta denominación.

Y no pienses que esta distinción es tan rigurosa que no esté permitido llamar también versos a esos metros. Pero una cosa es que abusemos de una palabra por concesión de una cierta vecindad, otra distinta cuando damos a conocer un objeto por su nombre propio.

Pero baste hasta ahora la mención de los nombres, en los que, como ya hemos aprendido, tiene tanto poder el acuerdo de los interlocutores y la autoridad de la antigua tradición. Lo que resta, si te place, investiguémoslo, según nuestra costumbre, teniendo el oído por mensajero, por guía la razón; de suerte que conozcas cómo no es cierto que los antiguos autores hayan establecido estas leyes como si no se hallaran enteras y perfectas en la realidad misma, sino que las inventaron ellos con su reflexión y las registraron con nombres.

EXCELENCIA DE LOS METROS DISTRIBUIDOS EN DOS PARTES

II 2. Por lo cual, en primer lugar te pregunto si el pie encanta nuestro oído por alguna otra cosa que no sea porque en él se corresponden con armoniosa simetría aquellas dos partes que están en el arsis y en la tesis respectivamente.

LIBER V

[PL 32,1147]

I 1. *M.*—Quid sit versus, inter doctos veteres non parva luctatione quaesitum est, nec fructus defuit. Nam inventa res est, et ad notitiam posterorum mandata litteris, gravi atque certa non tantum auctoritate, verum etiam ratione firmata est. Interesse igitur animadverterunt inter rhythmum et metrum aliquid, ut omne metrum rhythmus, non etiam omnis rhythmus metrum sit. Omnis enim legitima pedum connexio numerosa est; quam quoniam metrum habet, non esse numerus nullo modo potest, id est non esse rhythmus. Sed quoniam non est idem, quamvis legitimis pedibus, nullo tamen certo fine provolvi, et item legitimis progredi pedibus, sed certo fine coerceri; haec duo genera etiam vocabulis discernenda erant, ut illud superius rhythmus tantum proprio iam nomine, hoc autem alterum ita rhythmus ut metrum etiam vocaretur. Rursus, quoniam eorum numerorum qui certo fine clauduntur, id est metrorum, alia sunt in quibus non habetur ratio cuiusdam divisionis circa medium, alia in quibus sedulo habetur; erat etiam haec differentia notanda vocabulis. Quapropter illud, ubi non habetur haec ratio, rhythmi genus proprie metrum vocatum est: hoc autem ubi habetur, versum nominaverunt. Cuius appellationis originem fortasse progredientibus nobis ratio ipsa monstrabit. Neque hoc ita praescriptum putes, ut illa etiam metra versus vocare non liceat. Sed aliud est cum abutimur nomine, licentia cuiusdam vicinitatis; aliud, cum rem vocabulo suo enuntiamus. Sed nominum commemoratio hactenus facta sit; in quibus, ut iam didicimus, concessio interloquentium et vetustatis auctoritas totum valet. Cetera, si placet, more nostro investigemus sensu nuntio, indice ratione; ut illos etiam veteres auctores non instituisse ista quasi quae in natura rerum integra et perfecta non fuerint, sed ratiocinando invenisse, et appellando notasse cognoscas.

II 2. Quare primum a te quaero, utrum ob aliud pes aurem mulceat, nisi quod in eo duae illae partes, quarum una in levatione, altera in positione est, numerosa sibi concinnitate respondent?

D.—Ya antes, por cierto, adquirí esta persuasión y conocimiento.

M.—Y bien, el metro, que evidentemente se compone de la unión de tiempos, ¿debe ser considerado entre esa clase de objetos que no se pueden dividir, siendo así que tampoco nada indivisible puede extenderse en el tiempo absolutamente y que, por otra parte, sería un absurdo total considerar indivisible lo que consta de pies divisibles?

D.—De ninguna manera rechazaría yo que una cosa de ese género admita una división.

M.—Pero ¿todo lo que admite una división no es más hermoso, si sus partes concuerdan en una cierta simetría, que si son discordes y disonantes?

D.—Sin duda alguna.

M.—Más aún. ¿Qué número es al cabo el que crea esta división simétrica? ¿Será el dos?

D.—Así es.

M.—Por tanto, como hemos descubierto que el pie se divide en dos partes armoniosas y que, por esto mismo, llena de encanto el oído, si encontramos también un metro de tal clase, ¿no se debe preferir con toda justicia a otros que no lo son?

D.—Estoy de acuerdo.

D.—Iam hoc quidem mihi ante persuasum est atque compertum.

M.—Quid? Metrum, quod manifestum est pedum collatione confici, num ex eo rerum genere esse arbitrandum est **[1148]** quod dividi non potest; cum omnino et nihil individuum per tempus tendi queat, et quod ex dividuis pedibus constat absurdissime individuum putetur?

D.—Nullo modo hoc genus divisionem recipere abnuerim.

M.—At omnia quae recipiunt divisionem, nonne pulchriora sunt si eorum partes aliqua parilitate concordent, quam si discordes et dissonae sint?

D.—Nulli dubium est.

M.—Quid? Ipsius parilis divisionis qui tandem numerus auctor est? An dualis?

D.—Ita est.

M.—Ut ergo in duas partes concinentes dividi pedem et eo ipso aurem delectare comperimus; si etiam metrum tale inveniamus, nonne ceteris non talibus iure anteponetur?

D.—Assentior.

Diferencia entre las dos partes

III 3. *M.*—Muy bien. Por ello, responde ya a esta otra cuestión: puesto que en todas las cosas, que medimos con un espacio de tiempo, hay algo que precede, algo que sigue, algo que empieza, algo que termina, ¿no te parece que entre la parte que precede y comienza y la parte que sigue y termina debe haber una diferencia?

D.—Debe haberla, creo yo.

M.—Dime, pues, qué diferencia hay entre estas dos partes del verso, cuya primera es *cornua velatarum* y la segunda *vertimus antennarum* [1]. No digamos este verso, en realidad, como hizo el poeta, *obvertimus,* sino así: *cornua velatarum vertimus antennarum.* Al repetirlo muchas veces, ¿no parece inseguro cuál es la primera parte y cuál la segunda? Y el verso no es menos equilibrado cuando se recita así: *vertimus antennarum cornua velatarum.*

D.—Veo que se crea una incertidumbre total.

M.—¿Y crees que debe evitarse?

D.—Lo creo.

M.—Mira, pues, si aquí, en este verso, se evita suficientemente. Una parte del verso es esta primera: *ārmă vĭrūmquĕ cănō;* la otra que sigue: *Trōĭāē quī prīmŭs ăb ōrīs;* de tal modo difieren entre sí, que si cambias el orden, y lo pronuncias de

III 3. *M.*—Recte sane. Quare iam illud responde, cum in omnibus quae aliqua temporis parte metimur, aliud praecedat, aliud subsequatur, aliud incipiat, aliud terminet; nihilne tibi videatur inter partem praecedentem atque incipientem, et illam quae subsequatur ac terminet, interesse oportere.

D.—Interesse arbitror.

M.—Dic ergo quid intersit inter has duas partes versus, quarum una est: *Cornua velatarum;* altera vero est: *vertimus antennarum.* Non enim ut idem poeta, *obvertimus,* sed si ita versus enuntietur: *Cornua velatarum vertimus antennarum;* nonne saepius repetendo efficitur incertum, quae pars prior sit, quae posterior? Neque enim minus idem stat versus, cum ita profertur: *Vertimus antennarum cornua velatarum.*

D.—Plane incertum fieri video.

M.—Censesne vitandum?

D.—Censeo.

M.—Vide igitur utrum hic satis vitatum sit. Una pars versus est et ea praecedens: *Arma virumque cano;* altera subsequens: *Troiae qui primus ab oris;* quae usque adeo inter se differunt, ut si ordinem vertas,

[1] *«Hacia la mar volvemos los cabos de las vergas armadas de sus velas»* (*Eneida,* 3,549). Verso con predominio de espondeos, incluido el quinto pie, para expresar el esfuerzo de la maniobra al huir de Polifemo.

esta guisa: *Trōiāē quī prīmŭs ăb ōrīs, ārmă vĭrūmquĕ cănō,* hay que medir otros pies.

D.—Entiendo.

M.—Por el contrario, mira si se ha observado este mismo cálculo en los otros versos. En efecto, la parte primera de su medición (el primer hemistiquio), *ārmă vĭrūmquĕ cănō,* reconoces que es la misma de esta otra: *Ītălĭām fātō. Līttŏră mūltūm īllĕ ēt. Vī sŭpĕrūm sāēvāē. Mūltă quŏquĕ ēt bēllō. Īnfērrētquĕ dĕōs. Ālbānīquĕ pătrēs.* Para no alargarnos, continúa los demás versos como quieras, encontrarás las mismas medidas en los primeros hemistiquios, es decir, éstos quedan orgánicamente unidos en el quinto medio pie. Muy rara vez ocurre que esto no sea así; de modo que los segundos hemistiquios no son entre sí menos simétricos: *Trōiāē quī prīmŭs ăb ōrīs. Prŏfŭgūs Lāvīnăquĕ vēnīt. Tērrīs iăctātŭs ĕt āltō. Mĕmŏrēm Iūnōnīs ŏb īrām. Pāssŭs dūm cōndĕrĕt ūrbēm. Lătĭō gĕnŭs ūndĕ Lătīnūm. Ātquĕ āltāē mōēnĭă Rōmāē.*

D.—Es cosa clarísima.

La antífrasis, etimología del término «verso»

4. *M.*—Así, pues, dos hemistiquios, uno de cinco medios pies y otro de siete, dividen en dos miembros el verso heroico (hexámetro), que, como es hartamente conocido, consta de seis pies de cuatro tiempos; y ciertamente, sin la simetría de los dos miembros, sea la dicha o cualquier otra, no hay verso posible.

En todos ellos ha demostrado la razón que es imprescin-

et hoc modo pronunties: *Troiae qui primus ab oris, arma virumque cano,* alios pedes metiri necesse sit.

D.—Intellego.

M.—At vide, utrum ista ratio in aliis servata sit. Nam cuius dimensionis est pars incipiens: *Arma virumque cano,* eiusdem esse agnoscis: *Italiam fato. Littora multum ille et. Vi superum saevae. Multa quoque et bello. Inferretque deos. Albanique patres.* Ne multa, persequere ceteros quantum voles, has priores partes versuum eiusdem dimensionis invenies, id est quinto semipede articulatas. Rarissime omnino si non hoc ita est; ita ut posteriores sint istae non minus inter se pariles: *Troiae qui primus ab oris. Profugus Lavinaque venit. Terris iactatus et alto. Memorem Iunonis ob iram. Pas***[1149]***sus dum conderet urbem. Latio genus unde Latinum. Atque altae moenia Romae.*

D.—Manifestissimum est.

4. *M.*—Quinque igitur et septem semipedes versum heroicum in duo membra partiuntur, quem sex pedibus quaternorum temporum constare notissimum est: et sine concinnitate quidem duorum membrorum, sive ista, sive aliqua alia, versus nullus est. In quibus omnibus hoc ratio

dible observar lo siguiente: el primer hemistiquio no puede ponerse en el lugar del segundo ni el segundo en lugar del primero. Si fuese de otra manera ya no se llamará verso si no es abusando del nombre; y será ritmo y metro, como aquellos que no carecen de belleza cuando se introducen rarísima vez en los largos poemas compuestos en verso, tal cual es ese mismo que poco antes he mencionado: *cōrnŭă vēlātārūm vērtĭmŭs āntēnnārūm.*

Por esta razón no me parece que el verso ha recibido su nombre, como piensan algunos, por el hecho de que, desde un final fijo, *vuelve otra vez* al principio del ritmo, de modo que el nombre se haya tomado del gesto de los que *se dan vuelta,* al volver de camino, pues este matiz lo tienen claramente en común también con aquellos metros que no son versos, sino más bien encontró quizá su nombre por *antífrasis:* como llamaron los gramáticos verbo deponente al que no depone la letra *r,* como son *lucror* y *conqueror.* De igual manera, el metro, que se compone de dos miembros, de los que ninguno de los dos puede establecerse en el lugar de otro, quedando a salvo la ley del ritmo, se llamará verso porque no puede *invertirse.*

Pero sea que apruebes una u otra de las etimologías de la palabra, o rechaces las dos y busques otra, o conmigo menosprecies todo este género de pesquisa, nada nos importa en este momento. Pues como aparece bastante claro el objeto que quiere darse a entender con este nombre, no hay por qué de-

demonstravit esse servandum, ut non possit pars prior in posteriore, et posterior in priore loco poni. Quod si aliter fuerit, non iam versus, nisi nominis abusione, dicetur: erit autem rhythmus et metrum, qualia rarissime longis carminibus interponere quae versibus contexuntur, non indecorum est: quale idem ipsum est quod paulo ante commemoravi: *Cornua velatarum vertimus antennarum.* Quamobrem non mihi versus ex eo appellatus videtur, ut nonnulli putant, quod a certo fine ad eiusdem numeri caput reditur, ut nomen ductum sit ab iis qui se vertunt dum via redeunt; nam hoc illi cum his etiam metris, quae versus non sunt, apparet esse commune: sed magis fortasse a contrario nomen invenit, ut quemadmodum grammatici deponens verbum quod *r* litteram non deponit, sicuti est: *lucror* et *conqueror,* appellaverunt; ita quod duobus membris confit, quorum neutrum in alterius loco salva lege numerorum constituitur, quia verti non potest, versus vocetur. Sed utramlibet harum originem vocabuli tu licet probes, vel utramque improbes, et aliam quaeras, aut contemnas mecum totum hoc quaestionis genus; nihil ad hoc tempus

dicar mayor esfuerzo a la raíz de la palabra. A no ser que tengas algo tocante al tema [2].

D.—Yo, ciertamente, nada, sino que pasa tú a lo siguiente.

LA BREVEDAD DEL TIEMPO INDICA EL FIN DEL VERSO

IV 5. *M.*—Lo siguiente es que investiguemos sobre el final del verso. Pues también quisieron los antiguos autores dejarlo marcado y caracterizado con alguna diferencia, o más bien lo quiso la razón. ¿Acaso no crees tú mejor que el final, donde se detiene el ritmo, adquiere, sin embargo, especial relieve sin que haya violación en la igualdad de los tiempos, más bien que se confunda con las otras partes que no marcan ese fin?

D.—¿Quién duda que es mejor lo que es más evidente?

M.—Considera, pues, si tienen razón algunos al querer que el espondeo sea el final característico del verso heroico. Efectivamente, en los otros cinco lugares está permitido poner este pie o el dáctilo, pero al final sólo el espondeo; pues los que lo toman por troqueo, lo hacen porque es indiferente la última sílaba, de la cual hemos hablado bastante al tratar de los metros. Pero, según estos autores, el senario yámbico no será un verso o lo será sin tener al final ese relieve, y una y otra opinión son absurdas. Porque ninguna persona jamás, sea entre

pertinet. Cum enim satis res ipsa quae hoc nomine significatur appareat, non est de verbi stirpe laborandum. Nisi quid habes ad haec.

D.—Ego vero nihil, sed perge ad cetera.

Quae caedendi et metiendi ratio (4,5-6,12)

IV 5. *M.*—Sequitur ut de versus termino requiramus. Nam et hunc aliqua differentia notatum atque insignitum esse voluerunt, vel potius ipsa ratio. An tu non arbitraris melius esse ut finis, quo provolutio numeri coercetur, non perturbata temporum aequalitate, tamen emineat; quam si cum ceteris partibus quae finem non faciunt confundatur?

D.—Quis dubitat hoc esse melius, quod est evidentius?

M.—Considera ergo, utrum recte insignem finem versus heroici spondeum pedem quidam esse voluerint. Nam in quinque aliis locis vel hunc vel dactylum licet ponere; in fine autem non nisi spondeum; nam quod trochaeum putant, propter indifferentiam fit ultimae syllabae, de qua in metris satis locuti sumus. Sed secundum hoc iambicus senarius aut non erit versus, aut erit sine ista finis eminentia; utrumque autem absurdum est. Nam neque quisquam umquam, sive doctissimorum homi-

[2] Curiosamente revisa aquí San Agustín la explicación del término *versus* hecha en *De Ordine*, 2,40, común a todos los gramáticos desde Varrón. La aclaración de *verso* (vuelta) por *antífrasis* (lo que no puede *volverse*, es decir, los miembros componentes) es un método bien conocido entre gramáticos.

los muy sabios expertos, de mediana cultura y aun de un lejano asomo literario, ha dudado de que es un verso este:

Phaselus ille quem videtis hospites [3],

y cuanto está compuesto de palabras con semejante armonía rítmica; y los autores de mayor peso, porque son los mejor informados, resolvieron que no cabe imaginar un verso sin un final característico.

6. *D.*—Dices verdad. Por eso estimo yo que se debe buscar otra distinta característica del final de verso, y no dar por definitiva esa que se pone con el espondeo.

M.—¿Cómo tal cosa? Cualquiera que ella sea, ¿dudas de que está esa característica en la diferencia del pie o del tiempo, o en los dos juntos?

D.—¿Cómo puede ser de otro modo?

M.—¿Cuál, al fin, de las tres hipótesis apruebas? Yo, por mi parte, como el hecho mismo de terminar el verso para que no se alargue más allá de lo necesario no afecta sino a la medida del tiempo, pienso que esta característica no puede venir de ninguna otra cosa que del tiempo.

D.—Completamente de acuerdo.

M.—¿Ves también esta otra cosa, que el tiempo no puede

num, sive mediocriter vel etiam tenuiter eruditorum versum esse dubitavit:

Phaselus ille quem videtis hospites;

et quidquid in verbis est tali numerositate formatum: et gravissimi auctores eo quo peritissimi nullum sine insigni fine versum putandum esse censuerunt.

[1150] 6. *D.*—Verum dicis. Quare aliam termini huius notam quaerendam esse autumo, non hanc quae in spondeo ponitur approbandam.

M.—Quid hoc? Num dubitas, quaecumque ista sit, aut in pedis esse, aut in temporis differentia, aut in utroque?

D.—Qui aliter potest?

M.—Quid tandem horum trium probas? Ego enim, quoniam idipsum finire versum ne longius quam oportet excurrat non pertinet nisi ad temporis modum, non arbitror aliunde istam notam debere sumi quam ex tempore. An tibi aliud placet?

D.—Immo assentior.

M.—Videsne etiam illud, cum tempus hic differentiam habere non

[3] *Catulo*, 4,1: *«Aquel esquife que veis, huéspedes míos»*. Se trata de un senario puro, o del *trímetro* yámbico acataléctico.

tener *aquí* ninguna otra diferencia sino que una vez dura más, otra menos, y que, como cuando el verso termina con el objeto de que no exceda su longitud, la característica del final debe consistir en un tiempo de duración más breve?

D.—Lo veo, sí; pero ¿a qué viene ese *aquí* que has añadido?

M.—A esto, es a saber: que no ponemos la diferencia del tiempo en todas partes basada en sólo la brevedad o en la largura. ¿Niegas tú que la diferencia entre verano e invierno es cosa del tiempo, o más bien la estableces en su menor y mayor duración y no en el grado de frío y de calor, de la humedad y sequedad, y en cualquier fenómeno de este género?

D.—Ahora lo entiendo, y convengo en que la característica del final, que estamos buscando, hay que hacerla derivar de la brevedad del tiempo.

Autorizada teoría de los antiguos y razonamiento sobre cómo debe medirse el senario yámbico

7. *M.*—Escucha, pues, este verso, llamado trocaico:

Rōmă, Rōmă, cērnĕ qūāntă sīt dĕūm bĕnīgnĭtās [4],

y mídelo, y dime además qué puedes encontrar sobre sus hemistiquios y el número de pies.

D.—Sobre los pies podré ciertamente responder con facilidad, pues es evidente que son siete y medio.

possit, nisi quod aliud est longius, aliud brevius; quia cum versus finitur, id agitur ne pergat longius, in breviore tempore notam finis esse oportere?

D.—Video quidem: sed quo pertinet quod additum est «hic»?

M.—Eo scilicet quod non ubique temporis differentiam in sola brevitate ac longitudine accipimus. An tu aestatis ac hiemis differentiam, aut esse temporis negas, aut in spatio potius breviore vel longiore, ac non in vi frigoris calorisque constituis, vel humoris et siccitatis, et si quid tale aliud?

D.—Iam intellego, et hanc quam quaerimus termini notam a temporis brevitate ducendam esse consentio.

7. *M.*—Attende igitur hunc versum: *Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas,* qui trochaicus dicitur, et metire illum, atque responde quod inveneris de membris eius et numero pedum.

D.—De pedibus quidem facile responderim: liquet enim eos septem et semis esse. De membris autem non satis aperta res est; multis enim

[4] Octonario y septenario trocaico: *«Roma, Roma, mira cuán grande es la bondad de los dioses».*

División racional en miembros o hemistiquios

Pero la cuestión acerca de los hemistiquios no está suficientemente clara, porque veo que la frase se termina y corta en muchos lugares. Sin embargo, yo pienso que esa división está en el octavo medio pie, de modo que el primer hemistiquio es *Rōmă, Rōmă, cērnĕ qūāntă,* y el segundo *sīt dĕūm bĕnīgnĭtās.*

M.—¿Cuántos medios pies tiene el segundo?

D.—Siete.

M.—La razón misma te ha servido de guía segura. Porque, como nada hay mejor que la igualdad y hay que buscarla en la división, si no se pudiere conseguir estamos obligados a buscar su aproximación para no alejarnos excesivamente de ella. Así, pues, al tener este verso quince medios pies en su totalidad, no pudo dividirse con mayor igualdad que haciéndolo en 8 y 7, pues en el 7 y el 8 está esa misma aproximación. Pero la característica del final no quedaría salvaguardada en la mayor brevedad del tiempo tal como la razón misma ordena que debe mantenerse; porque si el verso fuese así: *Rōmă, cērnĕ qūāntă sīt tĭbī dĕūm bĕnīgnĭtās,* de manera que el primer hemistiquio comenzara con estos siete medios pies *Rōmă, cērnĕ qūāntă sīt,* y el segundo terminase en estos ocho *tĭbī dĕūm bĕnīgnĭtās,* un *semipié* no podía terminar el verso, ya que ocho medios pies forman cuatro pies completos.

Al mismo tiempo aparecería otro defecto: no mediríamos los mismos pies en el segundo miembro que en el primero; y el primer miembro, más bien que el segundo, vendría a cerrarse

locis partem orationis finiri video: verumtamen opinor esse istam partitionem in octavo semipede, ut praecedens membrum sit: *Roma, Roma, cerne quanta;* subsequens autem: *sit deum benignitas.*

M.—Quot semipedes habet?

D.—Septem.

M.—Ipsa ratio te duxit omnino. Cum enim nihil sit aequalitate melius, eamque in dividendo appetere oporteat; si minus potuerit obtineri, vicinitas eius quaerenda est, ne ab ea longius aberremus. Itaque cum hic versus omnes quindecim semipedes habeat, non potuit aequius quam in octo et septem dividi: nam eadem est in septem et octo vicinitas. Sed ita non servaretur nota finis in tempore breviore, ut eam servandam ratio ipsa praecipit; nam si talis versus esset: *Roma cerne quanta sit tibi deum benignitas,* ut inciperet membrum in his semipedibus septem: *Roma cerne quanta sit,* et in his octo alterum terminaretur: *tibi deum benignitas;* non posset versum semipedes claudere: octo enim semipedes quattuor integros pedes faciunt. Simul incideret alia deformitas, ut non eosdem pedes in membro extremo quos in primo metiremur, et prius

con la característica del tiempo breve, es decir, del medio pie, que con todo derecho pertenece al segundo. En efecto, en el primero se *escandirían* tres troqueos y medio, *Rōmă, cērnĕ qŭāntă sīt;* en el segundo cuatro yambos, *tĭbī dĕūm bĕnīgnĭtās.* En realidad, nosotros escandimos troqueos en los dos miembros, y con el medio pie se cierra el verso, para que su final mantenga la característica del tiempo más breve. Porque en el primer hemistiquio hay cuatro tiempos breves y en el segundo tres: *Rōmă, Rōmă, cērnĕ qŭāntă / sīt dĕūm bĕnīgnĭtās.* ¿O tienes alguna objeción?

D.—Ninguna, en absoluto, y de grado te doy la razón.

8. *M.*—Retengamos, pues, si te place, incontrovertibles las leyes siguientes: *a)* a ningún miembro falte la división en dos hemistiquios que tienden a su igualdad o equilibrio, como falta a éste: *cōrnŭă vēlātārūm ōbvērtĭmŭs āntēnnārūm; b)* la igualdad misma de los miembros no haga convertible, por así decirlo, la división, como lo hace en éste: *cōrnŭă vēlātārūm vērtĭmŭs āntēnnārūm; c)* al evitar esa convertibilidad, no difieran mucho entre sí los miembros, sino que se igualen casi, en cuanto sea posible, en números muy próximos, de suerte que no digamos puede dividirse en ocho primeros semipiés *cōrnŭă vēlātārūm vērtĭmŭs* y sigan estos cuatro: *āntēnnārūm; d)* que no tenga el segundo miembro medios pies en número igual, como *tĭbī dĕūm bĕnīgnĭtās,* para que el verso no termine por un pie completo, debiendo tener el final marcado por el tiempo de menor duración.

membrum potius finiretur nota brevioris temporis, id est semipede, quam posterius, cui hoc finis iure debetur. Nam in illo tres trochaei semis: *Roma cerne quanta sit;* in hoc quattuor iambi scanderentur: *tibi deum benignitas.* Nunc vero et trochaeos in utroque membro scandimus, et semipede versus clauditur, ut spatii brevioris notam terminus teneat. Nam sunt in **[1151]** priore quattuor: *Roma, Roma cerne quanta;* in posteriore autem tres semis: *sit deum benignitas.* An contradicere aliquid paras?

D.—Nihil omnino, et libenter assentior.

8. *M.*—Teneamus igitur has leges inconcussas, si placet, ut neque membrorum duorum tendens ad aequalitatem partitio versui desit, sicuti huic deest: *Cornua velatarum obvertimus antennarum.* Neque ipsa aequalitas membrorum conversibilem, ut ita dicam, faciat partitionem, ut in hoc facit: *Cornua velatarum vertimus antennarum.* Neque cum ista vitatur conversio, nimis a se membra discedant, sed quantum possunt proximis numeris prope aequentur, ne dicamus haec ita posse dividi, ut octo semipedes praecedant: *Cornua velatarum vertimus;* et quattuor subsequantur, id est: *antennarum.* Nec membrum posterius paris numeri semipedes habeat, sicuti est: *tibi deum benignitas,* ne pleno pede versus finitus non habeat terminum breviore tempore notatum.

D.—Ya retengo todo esto y, en cuanto soy capaz, lo grabo en mi memoria.

ES INSOSTENIBLE LA COSTUMBRE CORRIENTE DE MEDIR EL VERSO HEROICO

V 9. *M.*—Pues bien: ya que sabemos que el verso no debe terminar en un pie completo, ¿cómo piensas que debemos medir nosotros el verso heroico, para que quede a salvo tanto la ley aquella de los hemistiquios como esta característica del final de verso?

D.—Veo que hay doce medios pies, y como para evitar aquella convertibilidad los miembros o hemistiquios no pueden tener seis medios pies, ni deben diferir mucho entre sí, como son 3 y 9 o 9 y 3, ni se han de dar al segundo miembro medios pies de número igual, como son 8 y 4 o 4 y 8 para que el verso no termine en pie completo: la división, por tanto, tiene que hacerse en 5 y 7 o en 7 y 5. Efectivamente, todos estos números impares son también los más próximos, y ciertamente estos miembros están entre sí más cerca que podrían estarlo en los números 4 y 8.

Para sostener esto con solidísimo argumento, veo que una palabra termina siempre o casi siempre en el quinto medio pie, como en el primer verso de Virgilio: *Ārmă vĭrūmquĕ cănō,* y en el segundo: *Ītălĭām fātō,* y en el tercero: *lĭttŏră mūltūm īllē ēt,* y en el cuarto igualmente: *vī sŭpĕrūm sāēvāē;* y así sucesivamente en casi todo el poema.

D.—Habeo iam ista, et mando memoriae quantum valeo.

V 9. *M.*—Quoniam igitur iam tenemus, non debere versum finiri pleno pede, quomodo nobis heroicum versum metiendum putas, ut et membrorum lex illa servetur, et haec termini nota?

D.—Video duodecim esse semipedes; et quia propter illam conversionem vitandam senos semipedes habere membra non possunt; neque a se longe oportet discedere ut sint tres et novem, aut novem et tres; neque paris numeri semipedes posteriori membro dandi sunt ut sint octo et quattuor, aut quattuor et octo, ne pleno pede versus finiatur: in quinque et septem, aut septem et quinque divisio facienda est. Nam et hi numeri sunt ambo impares proximi, et certe propinquius sibi accedunt membra quam in quaternario et octonario numeris accederent. Quod ut firmissimum teneam, video partem orationis in quinto semipede semper aut pene semper terminari, ut est in primo Virgilii versu: *Arma virumque cano;* et in secundo: *Italiam fato;* et in tertio: *Littora multum ille et;* in quarto item: *Vi superum saevae;* atque ita deinceps in toto pene carmine.

M.—Dices verdad, pero has de ver qué pies estás midiendo para que no oses violar nada de las anteriores leyes que ya quedaron establecidas de modo irrefutable.

D.—Aunque el cálculo me sea suficientemente claro, sin embargo, la novedad me llena de confusión. Pues en esta clase de verso no solemos escandir más que espondeo y dáctilo, y casi nadie hay tan inculto que no lo haya oído, aunque por sí mismo sea menos capaz de hacerlo.

Por tanto, si yo quisiere seguir ahora esa divulgadísima costumbre, hay que abrogar la ley de la conclusión del verso; porque el primer miembro o hemistiquio se cerraría con un medio pie y el segundo con un pie completo, debiendo ser lo contrario. Pero como es absolutamente injusto abolir esta ley y yo tengo aprendido que en los ritmos se puede comenzar por un pie incompleto, queda que no decidamos se ponga aquí dáctilo con espondeo, sino anapesto y espondeo. Así, el verso comienza por una sílaba larga, siguen dos pies espondeos o anapestos, o del uno o del otro que terminan el primer miembro; después, otros tres pies forman el segundo miembro, anapestos o espondeo en cualquier lugar o en todos, y al final una sílaba con la que regularmente termina el verso. ¿Lo apruebas tú también?

Varones doctísimos sostuvieron esta escansión

10. *M.*—También yo lo juzgo justísimo, pero de estas cosas no se persuade fácilmente al pueblo. Porque es tan grande la fuerza de la costumbre, que, una vez inveterada, si ha

M.—Verum dicis: sed videndum tibi est, quos pedes metiaris, ut nihil superiorum legum iam inconcusse constitutarum violare audeas.

D.—Quamquam mihi satis ratio appareat, tamen novitate conturbor. Non enim solemus in hoc genere nisi spondeum pedem et dactylum scandere, quod nemo fere est tam indoctus quin audierit, etiamsi minus id facere possit. Hanc ergo pervulgatissimam consuetudinem nunc si sequi voluero, lex illa termini est abroganda; praecedens enim membrum semipede clauderetur, posterius autem pleno pede; quod contra esse debuit. Sed quia illam legem iniquissimum est tollere, et in numeris iam didici posse fieri, ut a non pleno pede ordiamur; restat ut non hic dactylum cum spondeo, sed anapaestum locari iudicemus; ut incipiat versus a longa una syllaba, deinde duo pedes vel spondei vel **[1152]** anapaesti vel alterni membrum superius terminent; tum tres rursus alterum vel anapaesti vel quolibet loco spondeus, sive omnibus, et in fine una syllaba, qua versus legitime terminatur. Probasne et id?

10. *M.*—Ego quoque rectissimum esse iudico, sed non facile ista populo persuadentur. Tanta enim est vis consuetudinis, ut ea inveterata,

nacido de una falsa opinión, nada hay más enemigo de la verdad.

Efectivamente, sabes que para hacer un verso heroico nada importa que, en esta clase de ritmo, se coloque anapesto con espondeo o dáctilo y espondeo; pero para medirlo racionalmente, cosa que no es asunto del oído, sino del espíritu, la decisión viene de la razón verdadera y cierta, no de la opinión sin razonamiento.

Ni es algo que nosotros hayamos inventado ahora por vez primera, sino que se trata de una observación hecha mucho antes de esa costumbre inveterada. Por lo que si leyeran a los autores, doctísimos en esta ciencia, que escribieron en lengua griega y latina, no se asombrarían demasiado los que acaso oyeran esto; aunque vergüenza da la debilidad con que se busca la autoridad de los hombres para corroborar la razón, cuando nada debería haber de más valor que la autoridad de la razón misma y de la verdad, que es ciertamente mejor que todo hombre.

Pues, en la cuestión del alargamiento o abreviación de la sílaba, no buscamos sino la autoridad de los antiguos, a fin de que, como ellos emplearon las palabras con que nosotros hablamos, las empleemos también de igual manera; porque en esta materia es pereza no seguir ninguna regla y presunción establecer una nueva. Así, al medir el verso, hay que tener en mientes (irónico) una envejecida decisión de hombres y no la eterna razón de la naturaleza, cuando estamos naturalmente percibiendo por nuestros propios oídos, en primer lugar, su duración exacta; cuando la damos por buena, en segundo tér-

si *falsa opinione genita est, nihil sit inimicius veritati. Namque* ad faciendum versum nihil interesse intellegis, utrum in hoc genere anapaestus cum spondeo, an dactylus collocetur: ad metiendum tamen rationabiliter, quod non aurium sed mentis est proprium, vera et certa ratione hoc, non irrationabili opinione discernitur. Neque nunc a nobis primus inventa est, sed multo est hac inveterata consuetudine antiquius animadversa. Quare si eos legant qui vel in graeca vel in latina lingua disciplinae huius doctissimi fuerunt, non mirabuntur nimis qui forte hoc audierint: quamquam pudet imbecillitatis, cum rationi roborandae hominum auctoritas quaeritur, cum ipsius rationis ac veritatis auctoritate, quae profecto est omni homine melior, nihil deberet esse praestantius. Non enim ut in producenda corripiendave syllaba non nisi auctoritatem veterum hominum quaerimus, ut quemadmodum sunt usi verbis quibus nos quoque loquimur, ita et nos utamur; quia in huiuscemodi re et nullam observationem sequi desidiae est et novam instituere licentiae: ita in metiendo versu inveterata voluntas hominum, ac non aeterna rerum ratio cogitanda est, cum et moderatam eius longitudinem prius naturaliter aure sentiamus,

mino, gracias al examen racional de los números, y cuando todo el que juzgue que el verso debe terminar en un final característico juzga que debe tener un fin más fijo que los otros metros, y sea cosa manifiesta que dicho fin ha de ser puesto de relieve por medio de un tiempo más breve, supuesto que el final detiene y frena de algún modo el curso del tiempo.

Modo de aplicar la medición racional

VI 11. Ante esta realidad de cosas, ¿cómo el segundo miembro del verso puede terminar sino por un pie incompleto? Ahora bien: el comienzo del primer hemistiquio debe ser o un pie completo, como en este ritmo trocaico: *Rōmă, Rōmă, cērnĕ qūāntă sīt dĕūm bĕnīgnĭtās,* o una parte del pie, como en este verso heroico: *Ār/mă vĭrūm/quĕ cănō / Trōiăe / quī prī/mŭs ăb ō/rīs.*

De consiguiente, eliminada ya toda duda, mide también este verso, si te place, y dame razón de sus hemistiquios y de sus pies:

Phăsēlŭs īllĕ qūēm vĭdētĭs hōspĭtēs.

D.—Ciertamente veo que sus miembros (hemistiquios) se distribuyen en cinco y siete medios pies; el primero es *Phăsēlŭs īllĕ,* y el segundo *qūēm vĭdētĭs hōspĭtēs;* por otra parte, distingo pies yámbicos.

M.—Otra pregunta: ¿nada te preocupa terminar el verso con un pie completo?

D.—Tienes razón, y no sé en qué estaba pensando. Pues ¿quién no verá la necesidad de comenzar por un medio pie,

deinde approbemus rationabili consideratione numerorum, et eum insigni fine claudendum esse iudicet quisquis iudicat certius eum quam cetera metra esse finiendum, eumque finem in breviore tempore notandum esse manifestum sit; siquidem temporis longitudinem coercet et frenat quodammodo.

VI 11. Quae cum ita sint, qui potest posterius eius membrum nisi non pleno terminari pede? Prioris autem membri exordium aut plenum pedem esse, ut in illo trochaico: *Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas;* aut partem pedis oportet, ut in heroico: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris.* Quapropter, omni iam dubitatione sublata, etiam istum versum metire, si placet, et mihi de membris eius pedibusque responde: *Phaselus ille quem videtis, hospites.*

D.—Membra quidem huius in quinque et septem semipedes video distributa, ut prius sit: *Phaselus ille;* posterius autem: *quem videtis, hospites;* pedes vero iambos cerno.

[1153] *M.*—Quaero, nihilne caves pede pleno versum terminare?

D.—Verum dicis, et ubi fuerim nescio. Quis enim non videret sicut in heroico exordiendum esse a semipede? Quod cum in hoc genere fit,

como en el verso heroico? Si, bajo este concepto, el ritmo es así, no medimos el verso *ya en yambos,* sino en troqueos, para que un medio pie lo termine regularmente.

En algunos versos no está mal la igualdad de miembros

12. *M.*—Así es, como dices; pero ve lo que tú piensas debes responder a propósito de este verso que llaman asclepiadeo:

Māēcēnās, ătăvīs ēdĭtĕ rēgĭbŭs[5].

Efectivamente, el final de palabra coincide en la sílaba sexta, y no por azar, sino en casi todos los versos de esta clase. De este modo, el primer hemistiquio es *Māēcēnās ătăvīs,* y el segundo *ēdĭtĕ rēgĭbŭs,* aunque puede dudarse de por qué se hace con esta medición.

Pues si mides en este verso pies de cuatro tiempos, habrá cinco medios pies en el primer hemistiquio y cuatro en el segundo. Ahora bien: la regla prohíbe que el segundo conste de medios pies con número par, a fin de que el verso no termine por un pie completo. Resta que consideremos pies de seis tiempos, cuyo resultado es que cada uno de los dos miembros se componga de tres medios pies. Pues, para que el primer hemistiquio termine en un pie completo, hay que empezar por dos sílabas largas; en seguida, un coriambo completo divide el verso, de modo que el segundo hemistiquio comience también por otro coreo, mientras un medio pie cierra el verso con dos sílabas breves, pues estos dos tiempos unidos al espondeo,

non iam iambis, sed trochaeis versum metimur, ut eum legitime semipes claudat.

12. *M.*—Ita est ut dicis: sed vide quid tibi de hoc respondendum putes, quem asclepiadaeum vocant: *Maecenas atavis edite regibus.* Nam pars orationis in sexta syllaba terminatur, neque inconstanter, sed in omnibus fere huius generis versibus. Itaque eius primum est membrum: *Maecenas atavis;* secundum, *edite regibus,* quod quanam ratione fiat dubitari potest. Si enim metiaris in hoc pedes quaternorum temporum, erunt quinque in priore, in posteriore autem membro quattuor semipedes: lex autem vetat membrum posterius pari numero constare semipedum, ne pleno pede versus terminetur. Restat ut pedes consideremus senorum temporum, ex quo fit ut membrum utrumque ternis semipedibus constet. Nam ut integro pede praecedens membrum finiatur, a duabus longis incipiendum est; deinde totus choriambus versum dividit, ut sequente etiam alio choriambo membrum posterius inchoetur, claudente versum

[5] Horacio, *Carm.*, 1,1: *Mecenas, vástago de antecesores reyes.* Estrofa asclepiadea menor. La consideración de coriambos y no del dáctilo irracional en estas estrofas es común a San Agustín y a todos los gramáticos dependientes de Varrón.

puesto al principio, completan un pie de seis tiempos. Si es que nada tienes que objetar a esta consideración.

D.—Nada, en absoluto.

M.—¿Te satisface, pues, que los dos hemistiquios consten del mismo número de pies?

D.—¿Cómo no me va a satisfacer? Pues en este caso no hay que temer aquella convertibilidad, ya que si se pone el segundo hemistiquio en el lugar del precedente, de suerte que el primero se convierta en segundo, no se mantendrá la misma regularidad de los pies. Por tal razón, no hay motivo para negar en este caso a los miembros el mismo número de medios pies; porque, sin riesgo alguno de inversión, se puede mantener esa paridad, a salvo también la ley de la terminación más característica cuando el verso no acaba en pie completo, que es lo que de manera, al sumo inalterable, tenemos obligación de guardar.

Razón profundísima de la reducción de la desigualdad a la igualdad entre los semipiés

VII 13. *M.*—De todo en todo has visto el fondo de la cuestión. Como la razón nos descubre que hay dos clases de versos, uno en el que el número de semipiés es el mismo en los hemistiquios, otro en el que es desigual, consideremos atentamente, si te place, cómo esa desigualdad de los semipiés se reduce a una cierta igualdad gracias a un cálculo algo más oscuro, pero en realidad muy exacto.

semipede in duabus brevibus syllabis: tot enim tempora cum spondeo in capite locato implent sex temporum pedem. Nisi quid habes ad haec.

D.—Nihil prorsus.

M.—Placet ergo, totidem semipedibus constare utrumque membrum.

D.—Cur non placeat? Neque enim metuenda est hic illa conversio, quia posito posteriore membro in praecedentis loco, ita ut quod est primum, secundum fiat, non eadem lex manebit pedum. Quapropter nulla causa est, cur idem semipedum numerus in hoc genere membris negetur; cum sine ullo conversionis vitio parilitas ista possit teneri, finis etiam insignioris lege servata, cum versus non pleno pede terminatur, quod constantissime servandum esse perplacet.

Quaedam membrorum servanda aequalitas (7,13-9,19)

VII 13. *M.*—Rem ipsam omnino vidisti: quare iam quoniam comperit ratio versuum esse duo genera, unum in quo idem numerus semipedum, aliud in quo dispar in membris sit; diligenter consideremus, si placet, quonam modo ista imparilitas semipedum ad quamdam parilitatem

El número 1 tiene el derecho de igualdad con los otros

Efectivamente, te pregunto yo ahora: cuando digo 2 y 3, ¿cuántos números estoy diciendo?

D.—Dos, es cosa sabida.

M.—Por tanto, 2 es *un* número, tanto como lo es el 3; y así cualquier otro que digamos.

D.—Así es.

M.—¿No te parece, por ende, que el 1, sin cometer absurdo, se puede comparar con cualquier otro número? Si no podemos decir que 1 sea 2, afirmarse puede sin error que 2 es de alguna manera 1, e igualmente que 3 y 4 son 1.

D.—Lo admito.

M.—Oye esto otro: dime cuántos son 2 por 3.

D.—Seis.

M.—¿Y hacen lo mismo 6 y 3?

D.—De ninguna manera.

M.—Ahora quiero que multipliques 3 por 4 y me das el total.

D.—Doce.

M.—Estás viendo asimismo que 12 son más que 4.

D.—Y mucho, por cierto.

M.—Para no insistir ya más, hay que establecer una regla como ésta: a partir de dos y, sucesivamente, cualquiera que

referatur, obscuriore aliquantum, sed sane subtilissima ratione numerorum. Nam quaero ex te, cum duo et tria dicam, quot numeros dicam.

D.—Duos scilicet.

M.—Ergo et duo unus, et tria unus est numerus; et quemlibet alium dixerimus.

D.—Ita est.

M.—Nonne tibi ex hoc videtur unum cum quolibet numero non absurde posse conferri? Siquidem unum duo esse non possemus dicere; duo autem unum esse quodammodo: et item tria et quattuor unum esse, non falso dici potest.

D.—Assentior.

M.—Attende aliud: dic mihi, duo ter ducta quid faciunt in summa?

[1154] *D.*—Sex.

M.—Num sex et tria totidem sunt?

D.—Nullo modo.

M.—Nunc tria quater ducas velim, summamque respondeas.

D.—Duodecim.

M.—Vides item duodecim plures esse quam quattuor.

D.—Et longe sane.

M.—Iam ne immorer, figenda regula est: A duobus, et deinceps

sea el número que tomes, el menor multiplicado por el mayor debe necesariamente sobrepasar a este último.

D.—¿Quién lo habrá dudado? Porque ¿qué número es en plural menor que el 2? Con todo eso, si lo multiplico por 1.000, superará 1.000 hasta formar el doble.

M.—Es verdad lo que dices. Pero toma el 1, y después cualquier otro mayor, y como hemos hecho en los anteriores, multiplica el mayor por el menor. ¿Superará igual que antes al mayor?

D.—No, por cierto, sino que el menor será igual al mayor. En efecto: $2 \times 1 = 2$; $10 \times 1 = 10$; $1.000 \times 1 = 1.000$; y por cualquier número que lo multiplicare, el 1 debe quedar igual.

M.—Por tanto, el número 1 tiene un cierto derecho de igualdad con todos los demás; no sólo porque es un número, sino también porque multiplicado tantas veces por el otro da siempre lo mismo.

D.—Es evidentísimo.

Paridad entre cuatro y tres semipiés y entre cinco y tres, pero no entre cuatro y cinco

14. *M.*—Veamos ahora. Vuelve tu atención a los números de semipiés con los que se forman en el verso hemistiquios desiguales y, gracias a la regla que hemos expuesto, descubrirás una igualdad maravillosa.

Porque el verso más corto, pienso yo, con desigual número

quoslibet numeros duos constitueris, minor per maiorem multiplicatus eum excedat necesse est.

D.—Quis hoc dubitaverit? Quid enim tam parvum in plurali numero quam duo? Quem tamen numerum si millies duxero, ita excedet mille, ut duplum fiat.

M.—Verum dicis: sed constitue unum, et quemlibet deinde maiorem numerum, et quemadmodum in illis faciebamus, minorem per maiorem multiplicata, num eodem modo maior superabitur?

D.—Non plane, sed maiori minor aequabitur. Nam unum bis, duo; et unum decies, decem; et unum millies, mille; et per quemlibet alium numerum multiplicavero, unum necesse est aequetur.

M.—Habet ergo unum ceteris numeris ius quoddam aequalitatis; non modo quod quicumque numerus est, sed etiam quod toties ductus tantumdem facit.

D.—Manifestissimum est.

14. *M.*—Age nunc, refer animum ad semipedum numeros, quibus in versu fiunt membra inaequalia, et miram quamdam aequalitatem ista quam tractavimus ratione reperies. Nam, ut opinor, versus minimus inaequali semipedum numero in membris est duobus, habens semipedes

de semipiés en los dos hemistiquios, que tiene cuatro y tres semipiés, como en éste: *hōspĕs ĭllĕ quēm vĭdēs,* cuyo primer hemistiquio *Hōspĕs ĭllĕ* puede cortarse igualmente en dos partes de dos semipiés, y cuyo segundo, *quēm vĭdēs,* se divide de modo que una parte tiene dos semipiés y la otra uno; viene a equivaler a 2 y 2, por aquel derecho de igualdad que tiene el *uno* con todos los demás números, como hemos dicho suficientemente.

Así, pues, cuando hubiere cuatro y cinco semipiés, como en *Rōmă, Rōmă, cērnĕ qŭāntă sĭt,* el número no satisface, y por tal razón será un metro más bien que un verso, porque los miembros son tan desiguales que por ninguna división se les puede reducir a ninguna ley de igualdad. Estás viendo, en consecuencia, me parece, que los cuatro semipiés del primer miembro *Rōmă, Rōmă* se pueden separar dos a dos; pero los cinco siguientes, *cērnĕ qŭāntă sĭt,* se dividen en dos y tres, donde con ningún derecho se hace presente la igualdad. Efectivamente, ni de modo alguno pueden cinco semipiés, suma de dos y tres, tener el mismo valor que cuatro, a la manera como antes hemos encontrado, en el verso más corto, que tres semipiés, por ser suma de uno y dos, equivalen a cuatro. ¿Hay algo que no has seguido o que no satisface?

D.—Muy al contrario, y todo es claro y exacto.

15. *M.*—Bien, consideremos ahora un verso de cinco y tres semipiés, como aquel *Phăsēlŭs ĭllĕ quēm vĭdēs,* y veamos

quattuor et tres, ut in hoc: *Hospes ille quem vides;* cuius primum membrum quod est: *Hospes ille,* secari aequaliter potest in duas partes binorum semipedum; secundum autem quod est: *quem vides,* ita dividitur, ut una pars duos semipedes habeat, altera unum; quod ita est, quasi duo et duo sint, iure illo aequalitatis, de quo satis egimus, quod habet unum cum omnibus numeris. Ex quo fit ut ista divisione tantum sit quodammodo superius membrum quantum posterius. Itaque ubi fuerint quattuor et quinque semipedes, sicut hoc est: *Roma, Roma, cerne quanta sit;* non ita probatur, et propterea metrum erit potius quam versus quia ita sunt membra inaequalia ut ad nullam aequalitatis legem sectione aliqua possint referri. Cernis quippe, ut opinor, superioris membri quattuor semipedes, *Roma, Roma,* in binos posse discedere: quinque autem posteriores, *cerne quanta sit,* in duos et tres semipedes dividi; ubi nullo iure apparet aequalitas. Neque enim possunt aliquo modo tantum valere quinque semipedes propter duos et tres, quantum quattuor valent; quomodo invenimus superius in breviore versu tantum valere tres semipedes propter unum et duo, quantum quattuor valent. An aliquid non es assecutus, aut non placet?

D.—Immo vero et manifesta omnia et rata sunt.

15. *M.*—Age, nunc quinque et tres semipedes consideremus, qualis est ille versiculus: *Phaselus ille quem vides;* et videamus quomodo ista

cómo esa desigualdad suya viene obligada por una cierta ley de la igualdad, porque todos están de acuerdo que este ritmo no es sólo un metro, sino también un verso. Así, pues, si cortas el primer hemistiquio en dos y tres semipiés y el segundo en dos y uno, unes las partes que en los dos encuentras igual; y como en el primer miembro tenemos el número 2, igual que en el segundo, restan dos fracciones: una de tres semipiés respecto al primero, otra de un pie en el segundo. Y unimos, pues, estas fracciones en buena compañía, porque el *1* hace sociedad con todos los números y, en total, 1 y 3 hacen 4, que es lo mismo que 2 y 2. Lógicamente, también por esta división, los grupos de cinco y tres semipiés se reducen a una armonía. Pero dime si lo has entendido.

D.—Sí, de cierto, y enteramente lo apruebo.

SE DEJA PARA OTRO MOMENTO, AUNQUE SEA GRATA, LA DISCUSIÓN SOBRE EL SENARIO YÁMBICO

VIII 16. *M.*—Viene a continuación el que hablemos de los grupos de cinco y siete semipiés, como son aquellos dos versos nobilísimos, el heroico y el que generalmente denominan yámbico, incluido también el senario. En efecto, el verso *Ārmă vĭrūmquĕ cănō, Trōiāē quī prīmŭs ăb ōrīs,* se divide de modo que su primer hemistiquio, *Ārmă vĭrūmquĕ cănō,* tiene cinco medios pies y el segundo siete: *Trōiāē quī prīmŭs ăb ōrīs.* Y el verso *Phăsēlŭs īllĕ quēm vĭdētīs hōspĭtēs* tiene un primer hemistiquio, *Phăsēlŭs īllĕ,* con cinco medios pies, y el segundo con siete: *quēm vĭdētīs hōspĭtēs.*

inaequalitas aliquo aequalitatis iure teneatur; nam hoc genus non solum metrum, sed etiam versum esse omnes con**[1155]**sentiunt. Itaque cum primum membrum in semipedes duos et tres secueris, et secundum in duos et unum; coniungas particulas quas in utroque pares inveneris, quia et in primo membro habemus duo, et in secundo restant duae particulae, una in tribus semipedibus de priore membro, altera in uno de posteriore. Has ergo et sociabiliter iungimus, quia unum cum omnibus habet societatem; et in summa unum et tria, quattuor fiunt, quod est tantumdem quantum duo et duo. Per hanc igitur sectionem etiam quinque et tres semipedes ad concordiam rediguntur. Sed responde, utrum intellexeris.

D.—Ita vero, et admodum probo.

VIII 16. *M.*—Sequitur ut de quinque et septem semipedibus disseramus, quales sunt versus duo illi nobilissimi, heroicus et quem iambicum vulgo vocant, etiam ipse senarius. Nam: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris,* ita dividitur ut primum eius membrum sit: *Arma virumque cano,* qui sunt quinque; et secundum: *Troiae qui primus ab oris,* qui sunt septem semipedes. Et: *Phaselus ille quem videtis, hospites,* primum membrum habet: *Phaselus ille,* in semipedibus quinque; secundum in septem; *quem videtis, hospites.* Sed tanta illa nobilitas in lege ista aequalitatis laborat. Cum enim superiores quinque semipedes in duos et tres diviserimus, posteriores autem septem in tres et quattuor; congruent sibi quidem particulae ternorum semipedum: sed si duae reliquae ita convenirent, ut una earum constaret uno semipede, alia quinque; coniungerentur lege illa qua unum cum omnibus numeris coniungi potest, et in summa sex fierent, quod sunt etiam tres et tres: nunc vero quia duo et quattuor inveniuntur, summam quidem reddent senariam; sed nullo aequalitatis iure tantum valent duo quantum quattuor, ut in huiuscemodi quasi necessitudine copulentur. Nisi forte quis dixerit satis esse ad aliquam regulam parilitatis, quod ut tres et tres, ita duo et quattuor sex fiunt. Cui rationi repugnandum non arbitror: est enim et haec aliqua aequalitas. Sed illud nollem ut maiore congruentia quinque et tres quam quinque et septem semipedes convenirent. Non enim tantum nomen est illius versus quantum istorum; et vides in illo non modo tantam summam inventam collatis uno et tribus, quanta est in duobus et duobus; sed etiam multo concordiores partes esse, cum iunguntur unum et tria, propter illam unius cum ceteris omnibus numeris amicitiam, quam cum deo et quattuor copulantur, sicut in istis est. An tibi aliquid obscurum est?

Pero esa nobleza suya tan grande tiene sus dificultades respecto a la ley de la igualdad. Porque cuando dividimos los cinco primeros semipiés en 2 y 3 y los siete últimos en 3 y 4, las fracciones de tres semipiés estarán de acuerdo entre sí; pero si las dos fracciones restantes conviniesen entre ellas, de modo que la una constara de *un* semipié y la otra de *cinco,* se unirían entonces gracias a esa ley por la que el 1 puede unirse con todos los números, y en suma resultarían 6 en total, lo que también equivale a 3 y 3; ahora bien: como encontramos 2 y 4, darán sin duda una suma de 6. Pero por ninguna ley de igualdad valen tanto 2 como 4, para que puedan unirse por un aproximado parentesco.

A no ser, acaso, que alguien viniese a decir que para una cierta ley de igualdad basta que 3 y 3, igual que 2 y 4, hacen 6. No creo que haya que impugnar ese razonamiento, pues también hay en él una cierta igualdad. Pero yo no quisiera admitir que cinco y tres semipiés convengan con mayor armonía que 5 y 7. Pues el verso de cinco y tres semipiés no tiene tanto renombre como los otros dos; y estás viendo que en él no solamente se ha encontrado, por la adición de 1 y 3, igual suma a la que hay con 2 y 2, sino que también sus partes son mucho más armónicas, cuando se coligan el 1 y el 3, a causa de aquella amistad del 1 con todos los demás números, que cuando se unen el 2 y el 4, como en los últimos. ¿Te ha quedado algo menos claro?

D.—Nada en absoluto. Pero no sé por qué me choca que los senarios, aun siendo los de mayor celebridad entre todos los ritmos, y de ellos se diga que tienen cierta primacía entre los versos, son algo inferiores, en la armonía de sus miembros, que aquellos otros versos de más oscuro renombre.

M.—Mantén el buen ánimo, pues yo voy a mostrarte en ellos tamaña armonía cual ellos solos merecieron tener entre todos, para que veas que no sin justicia son los preferidos. Pero como este tema, de todo en todo el más agradable, es algo más prolijo, debe quedarnos para el final, a fin de que cuando hayamos discutido sobre los demás, cuanto parezca suficiente, libres ya de toda preocupación, vengamos a desentrañar sus secretos.

D.—De veras me place. Pero quisiera que quedasen aclaradas las cuestiones que al principio hemos acometido, para que yo pueda escuchar con mayor comodidad.

M.—En comparación con lo que antes hemos discutido resultan mucho más gratos los temas que tú esperas.

Paridad entre 6 y 7 semipiés, desigualdad entre 8 y 7 y 9 y 7

IX 17. Ahora, pues, considera si en dos miembros, el primero de seis semipiés, el segundo de siete, puede encontrarse aquella igualdad para que se forme debidamente un verso. Pues ya ves que, después del verso de cinco y siete semipiés, es este otro el que debemos discutir. Y he aquí su ejemplo:

Rōmă, cĕrnĕ qŭāntă sīt dĕūm bĕnīgnĭtās.

D.—Nihil prorsus. Sed nescio quomodo me offendit, quod isti senarii cum sint celebratiores ceteris generibus, et principatum quemdam in versibus habere dicantur, aliquid in membrorum concordia minus habent, quam illi famae obscurioris versus.

M.—Bono animo esto: nam ego tibi tantam in illis ostendam concordiam, quantam soli ex omnibus habere meruerunt, ut videas non iniuria eos esse praelatos. **[1156]** Sed quia ipsa tractatio aliquanto est longior, quamvis omnino iucundior, restare nobis debet extrema, ut cum de ceteris, quantum satis videbitur, disputaverimus, iam omni cura liberati, ad horum scrutanda penetralia veniamus.

D.—Mihi vero placet: sed iam vellem ut ista quae priora suscepimus, explicata essent, ut iam illud audirem commodius.

M.—Istorum comparatione quae ante disseruimus, fiunt illa dulciora quae exspectas.

IX 17. Nunc itaque considera, utrum in duobus membris quorum primum exhibeat semipedes sex, alterum septem, reperiatur ea aequalitas ut rite esse versus queat. Nam post quinque et septem semipedes hunc esse discutiendum vides. Huius autem exemplum est: *Roma, cerne quanta sit deum benignitas.*

D.—Veo que el primer hemistiquio puede dividirse en fracciones de tres semipiés, el segundo en tres y cuatro semipiés. Por lo que, uniendo las fracciones iguales, resultan seis semipiés, pero 3 y 4 son 7 y no son iguales a aquel número. Mas si contamos 2 y 2 en la parte donde hay 4 y 2, y 1 donde hay 3, uniendo las fracciones de 2 se llega a la suma de 4; ahora bien: uniendo las otras fracciones, una de 2 y otra de 1, aun en el caso de que las tomemos como 4, por el acuerdo del 1 con los demás números, hacen 8 en total y sobrepasan la suma del 6, más que si fuesen los siete semipiés anteriores.

18. *M.*—Así es, como dices, y por esta razón, eliminando de la regla de los versos esta clase de combinación, examina ahora en ella, como exige el orden, los miembros que tienen, respectivamente, ocho semipiés el primero y siete el segundo. Esta combinación tiene en realidad lo que estamos buscando. Porque si yo uno la mitad del primer hemistiquio con la parte más grande del segundo que está más cercana a la mitad, como son cuatro semipiés, obtengo la suma total de 8. Quedan, por tanto, cuatro semipiés del primer hemistiquio y tres del segundo. De donde 2 de una parte y 2 de otra, unidos, hacen 4. De ahí, a su vez, restan 2 de un lado y 1 de otro, que, unidos según la ley de aquel acuerdo, por el que 1 es igual a los otros números, se toman en cierto modo por 4. Así, por fin, el número 8 equivale al 8 anterior.

D.—Pero ¿por qué no oigo un ejemplo de este caso?

D.—Video primum membrum posse in partes distribui, quae habeant ternos semipedes, secundum in tres et quattuor. Quare iunctis aequalibus fiunt sex semipedes, tres vero et quattuor septem sunt, et non aequantur illi numero. Sed si duo et duo in ea parte ubi quattuor sunt et duo et unum in ea parte ubi tres sunt consideremus, iunctis partibus quae binos habent, fit summa quaternaria: iunctis autem illis quarum in una duo sunt, in alia unum, si etiam ista tamquam sint quattuor accipiamus, propter unius cum ceteris numeris concordiam, octo simul fiunt, magisque excedunt summam senariam, quam cum septem fuissent.

18. *M.*—Ita est, ut dicis: et ideo isto genere copulationis a lege versuum separato, attende, ut ordo postulat, in ea nunc membra, quorum primum habet octo semipedes, septem secundum. Ista vero copulatio habet quod quaerimus. Nam praecedentis membri partem dimidiam cum parte subsequentis maiore, quae dimidiae proxima est, iungens, quoniam quaterni semipedes sunt, octonarii numeri summam facio. Restant ergo quattuor semipedes de priore, tres de posteriore membro. Duo inde et duo hinc copulati fiunt quattuor. Duo rursus inde residui, et unus hinc, ad legem illius convenientiae copulati, qua unum reliquis par est, quodammodo sumuntur pro quattuor. Ita iam octonarius superiori octonario congruit.

D.—Sed cur huius exemplum non audio?

M.—Porque ya está repetidas veces citado. Pero para que no lo creas omitido en su propio lugar, helo aquí mismo: *Rōmă, Rōmă, cērnĕ qŭāntă sīt dĕūm bĕnīgnĭtās;* o también éste: *ōptĭmūs bĕātŭs īllĕ qŭī prŏcūl nĕgōtĭō.*

19. Observa por ello ahora una combinación de nueve y siete semipiés, de la que es un ejemplo

Vĭr ōptĭmūs bĕātŭs īllĕ qŭī prŏcūl nĕgōtĭō [6].

D.—Fácil es descubrir su concordancia, pues el primer hemistiquio se divide en cuatro y cinco semipiés, el segundo en tres y cinco. Por tanto, la parte menor del primero, unida con la parte mayor del segundo, da por resultado 8; y la parte mayor del primero con la menor del segundo, igualmente 8. Efectivamente, de un lado hay la unión de 4 y 4 y de otro la de 5 y 3 semipiés. A esto se añade que si divides por una parte los cinco semipiés en 2 y 3, y por otra los 3 en 2 y 1, se deja ver otra concordancia del 2 con el 2 y del 1 con el 3, porque, por la regla antes citada, el 1 se iguala con todos los números.

Pero si el cálculo no me engaña, nada más nos queda por buscar acerca de la combinación de hemistiquios, pues ya hemos llegado a ocho pies, al número que el verso no debe sobrepasar, como hemos satisfactoriamente conocido.

Por ello ábreme al fin de una vez aquellos secretos de los

M.—Quia saepe commemoratum est; tamen ne suo loco praetermissum putes, ipsum est: *Roma, Roma, cerne quanta sit deum benignitas;* vel hoc etiam: *Optimus beatus ille qui procul negotio.*

19. Quare iam inspice novem et septem semipedum connexionem, cuius exemplum est: *Vir optimus beatus ille qui procul negotio.*

D.—Facilis est cognitu ista congruentia: superius enim membrum in quattuor et quinque, posterius in tres et quattuor semipedes dividitur. **[1157]** Pars ergo superioris minor cum parte posterioris maiore coniuncta, octonarium numerum facit: et maior superioris cum minore posterioris, item octonarium: nam illa coniunctio est quattuor et quattuor, ista quinque et tres semipedes. Huc accedit, quod quinque in duo et tres semipedes, tres autem in duo et unum si diviseris, apparet alia convenientia duorum cum duobus, et unius cum tribus, quia unum cum omnibus numeris superius commemorata lege confertur. Sed nisi me ratio fallit, nihil restat ulterius quod de membrorum copulatione requiramus: iam enim ad octo perventum est pedes, quem numerum versui, sicut satis cognovimus, non fas est excedere. Quare iam age, illa senario-

[6] El ejemplo está tomado de Horacio, que comienza su segundo epodo así: «*Beatus ille qui procul negotiis*» (*Dichoso aquel que de negocios apartado*). Las variaciones introducidas (*vir optimus*) sirven para el ejercicio escolar.

versos de seis pies, del verso heroico y del yámbico o del trocaico, tema con el que excitaste y alargaste mi curiosidad.

Belleza de los versos senarios: heroico y yámbico

X 20. *M.*—Lo haré, o más bien lo va a hacer la razón misma que nos es común a mí y a ti. Pero, dime, ¿tienes presente que, al tratar de los metros, dijimos y lo confirmaba con creces el oído, que los pies cuyas partes concuerdan en *sesqui*, sea en la relación de 2 a 3, como el crético y los peones, sea en la de 3 a 4, como los epítritos, han sido excluidos por los poetas a causa de su sonoridad de menguado encanto, que embellecen con mayor conveniencia la severidad de la prosa, cuando las cláusulas se unen con estos ritmos?

D.—Lo tengo presente. Pero ¿adónde mira todo esto?

M.—Porque quiero que comprendamos, en primer lugar, que a los pies de esta clase, apartados del uso de los poetas, no les quedan otros pies a partes iguales si no son aquellos como el espondeo, o bien los que están en relación de simple a doble, como el yambo, o los que coinciden en el valor de las partes, como el coriambo.

D.—Así es.

M.—Pero si es éste el material de los poetas y la prosa es contrapuesta al verso, no se deberá componer verso alguno sino de esta clase de pies.

rum versuum heroici et iambici vel trochaici, quo intentionem meam et excitasti et distulisti, pande secreta.

Summa est perfectio in senario iambico et heroico (10,20-13,28)

X 20. *M.*—Faciam, immo faciet ipsa ratio, quae mihi tibique communis est. Sed meministine, quaeso, cum ageremus de metris, dixisse nos et ipso sensu admodum probasse, illos pedes quorum partes ad sesqua conveniunt, sive in duobus et tribus, ut est creticus vel paeones, sive in tribus et quattuor, ut epitriti, exclusos a poetis propter minoris venustatis sonum, solutae orationis severitatem decorare congruentius, cum his clausulae colligantur?

D.—Memini: sed quorsum haec spectant?

M.—Quoniam illud volo prius intellegamus, huiuscemodi pedibus a poetarum tractatione seiunctis, non remanere, nisi eos quibus ad tantumdem, ut spondeus est; aut eos quibus ad duplum, ut iambus; aut eos quibus ad utrumque partes conveniunt, ut choriambus.

D.—Ita est.

M.—At si haec est poetarum materies, et soluta oratio versibus inimica est, non versus ullus nisi ex hoc genere pedum faciendus est.

D.—Estoy de acuerdo. Pues veo que en estos versos se hacen más grandiosos los poemas que en los otros metros de los poetas líricos; pero todavía no sé adónde lleva este razonamiento.

21. *M.*—No tengas prisa, pues estamos ya discutiendo de la excelencia de los versos senarios, y deseo demostrarte, si es que puedo, que los senarios más convenientes no pueden ser sino de estas dos especies: los que son más célebres entre todos, de los cuales es uno el heroico, como *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris,* que el uso mide por espondeo y dáctilo —un razonamiento más profundo, por espondeo y anapesto—, y el segundo, que se denomina yámbico y, por el mismo procedimiento, se descubre que es trocaico.

Pues te es cosa manifiesta, creo yo, que la extensión de los sonidos viene a resultar pesada con las sílabas largas si con ellas no se combinan las breves; igualmente se hace cortada en exceso y casi tremolante si no se intercalan con breves las largas; ninguno de los dos ritmos es equilibrado, aunque satisfagan al oído por la igualdad de sus tiempos. Por tal razón, ni los versos que constan de seis pirriquios o seis proceleusmáticos aspiran a la dignidad del verso heroico ni a la del verso trocaico los que tienen seis tríbracos.

A esto se añade que, si inviertes el orden de los hemistiquios en los versos que la razón misma prefiere frente a los otros, de tal suerte se verá alterada la totalidad que necesariamente debamos medir otra clase de pies. Por eso son ellos, por así decirlo, *menos convertibles* que los que constan únicamente de breves o sólo de largas. Y de ahí que nada importe se dispongan los hemistiquios con cinco y siete semipiés, o de siete y cinco, en estos versos los más armoniosamente combinados; pues en ninguna de estas combinaciones puede el verso trastocarse sin un cambio tal que parezca fluir en el ritmo de otros pies.

En los hemistiquios indicados, por otra parte, si el poema hubiere comenzado con versos tales cuyos primeros miembros tienen cinco semipiés, no será necesario combinarles los que empiezan por siete medios pies, no parezca que se pueden ya *convertir* todos; pues no hay cambio alguno de pies que les impida la convertibilidad.

Mas, sin embargo, se permite, rarísima vez, poner todos los pies espondeos en los versos heroicos, cosa que por cierto esta posterior época nuestra de ninguna manera ha dado por bueno. Por el contrario, en los ritmos trocaicos y yámbicos, como está permitido entremezclar el tríbraco en cualquier lugar, se ha juzgado como torpísimo defecto, sin embargo, que en tal género de poemas aparezca el verso disuelto en sílabas breves todas ellas.

22. Descartados, pues, los pies epítritos de la ley senaria de los versos, no sólo porque son más adecuados a la prosa, sino también porque, si fuesen seis epítritos, sobrepasan los treinta y dos tiempos, como los espondeos; descartados asimismo los pies de cinco tiempos, porque con mayor gusto los reclamó para sus cláusulas la prosa; excluidos asimismo los molosos y demás pies de seis tiempos, de este número de tiempos que ahora tratamos, aunque en los poemas tengan bellí-

D.—Assentior. Video enim poemata versibus quam aliis lyricorum poetarum metris fieri grandiora, sed adhuc quo ratio ista tendat, ignoro.

21. *M.*—Ne propera: disputamus enim iam de senariorum versuum excellentia, et prius tibi cupio demonstrare, si potero, decentissimos senarios nisi duorum istorum generum esse non posse, quae omnium etiam sunt celeberrima, quorum unum est heroicum, ut: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris,* quod usus metitur spondeo et dactylo, subtilior autem ratio spondeo et anapaesto: alterum quod iambicum dicitur, et eadem ratione invenitur trochaicum. Nam credo tibi manifestum esse longis syllabis, nisi breves interponantur, obtundi quodam modo spatia sonorum; item nisi brevibus longae, nimis concisa et quasi tremula fieri; neutra esse temperata, quamvis temporum aequalitate aures impleant. Quamobrem nec illi versus qui sex pyrrhichios et sex proceleumaticos habent, aspirant ad heroici dignitatem, nec illi ad trochaici qui sex tribrachos habent. Huc accedit, quia in istis quos ceteris ipsa ratio praeponit, si membra praeposteres, totum ita commutabitur, ut alios etiam **[1158]** pedes necessario metiamur. Itaque inconversibiliores, ut ita dicam, sunt quam illi qui aut omnibus brevibus, aut longis omnibus constant. Et ideo sive quinque et septem, sive septem et quinque semipedibus membra in his temperatioribus ordinentur, nihil interest: neutro enim horum ordine converti versus potest sine tanta commutatione, ut aliis pedibus currere videatur. In illis autem si carmen coeptum erit talibus versibus, quorum priora membra quinos semipedes habeant, non oporteat eos miscere in quibus septeni priores sunt, ne iam liceat omnes convertere: non enim a conversione revocat ulla pedum commutatio. Sed tamen heroicis conceditur spondeos omnes rarissime interponere, quod quidem posterior aetas haec nostra minime probavit. Trochaicis autem sive iambicis, cum pedem tribrachum quolibet loco interponere liceat, habere tamen in huiuscemodi carminibus versum solutum in omnes breves, turpissimum iudicatum est.

22. Remotis igitur epitritis pedibus a lege versuum senaria, non solum quod solutae orationi sunt aptiores, verum etiam quod si sex fuerint, triginta et duo tempora excedunt, sicut dispondei; remotis etiam quinum temporum pedibus, quod sibi eos libentius ad clausulas vindicavit oratio; molossis item et aliis temporum senum, quamvis in poematis venustissime vigeant, ab hoc de quo nunc agimus numero temporum

sima fuerza; queda el verso compuesto de solas sílabas breves, es decir, que tiene pirriquios o proceleusmáticos o tríbracos, y los compuestos de sólo largas, los que tienen espondeos. Estos pies, aunque sean admitidos al ritmo senario, deben ceder, sin embargo, a la dignidad y a la proporcionada constitución de los que ofrecen una variedad de breves y largas, que, por esto mismo, pueden ser mucho menos convertibles [7].

Razón de la excelencia

XI 23. Pero puede preguntarse por qué se han juzgado mejores los versos senarios, en los que otro razonamiento profundo mide ritmo anapesto, y los otros en los que ve el troqueo, con preferencia a considerarlos como dáctilo en un caso y yambo en el otro al medirlos.

Pues sin prejuicio de definitiva sentencia, ya que ahora tratamos de ritmos, si el verso primero fuese así: *Troiae qui primus ab oris arma virumque cano,* y el segundo de este género: *Qui procul malo pius beatus ille,* ni uno ni otro sería menos senario, ni menos equilibrado por la constitución de breves y largas, ni podía ser más convertible; y en ambos están los miembros ordenados de modo que la frase termina en el quinto medio pie y en el séptimo. ¿Por qué, pues, se deben considerar mejores que ellos si se disponen así: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris; Beatus ille qui procul pius malo?*

En esta cuestión yo diría, como cosa más fácil y natural,

exclusis; restant versus omnium brevium syllabarum, qui vel pyrrhichios vel proceleumaticos vel tribrachos habent, et omnium longarum qui spondeos. Qui quamquam admittantur ad senarium modum, dignitati tamen et temperationi horum qui brevibus longisque variantur, et ob hoc multo minus converti possunt, cedant necesse est.

XI 23. Sed quaeri potest cur meliores versus iudicati sint senarii, in quibus anapaestum subtilis illa ratio metitur, et ii in quibus trochaeum; quam si dactylum ibi, et hic iambum metiretur. Sine praeiudicio enim sententiae, quoniam nunc de numeris agimus, si versus ita esset: *Troiae qui primus ab oris arma virumque cano,* vel de illo genere: *Qui procul malo pius beatus ille;* uterque horum nec minus senarius esset, nec minus brevium longarumque syllabarum temperatione moderatus, nec magis converti poterat; et in utroque membra ita ordinata sunt, ut et in quinto et in septimo semipede pars orationis terminetur: cur ergo meliores istis putentur, si potius ita sint: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris. Beatus ille qui procul pius malo?* In qua quaestione facilius et

[7] El senario yámbico o trímetro yámbico, el verso *más conversacional del drama griego,* es, para San Agustín, junto con el hexámetro, el más perfecto de su literatura, y aquí nos ofrece las razones de su privilegiada belleza.

que fue algo casual el hecho de que estas últimas combinaciones fueran las primeras en ser advertidas y usadas. Y si ello no fue algo propio del azar, creo que pareció preferible terminase el verso heroico por dos largas y no por dos sílabas breves, porque en las largas descansan más plácidamente los oídos, y que el segundo —el senario yámbico— tuviese en el semipié final una larga mejor que una breve. Este de cierto es el hecho real para que las primeras formas de versos elegidos quitaran necesariamente el lugar a los que podrían haberse construido invirtiendo el orden de sus miembros.

Por lo cual, si se juzgó mejor el verso, cuyo ejemplo tenemos en *Arma virumque cano Troiae qui primus ab oris,* vendría ya a resultar fuera de propósito esta otra forma, haciendo la inversión en *Troiae qui primus ab oris arma virumque cano.* Esto mismo hay que comprender en lo que toca al ritmo trocaico. Pues si es considerado mejor *Beatus ille qui procul negotio,* la especie que resultaría, haciendo su inversión en *Qui procul negotio beatus ille,* no debe realmente hacerse. Sin embargo, si alguien se atreve y compone versos de tal clase, es evidente que compondrá otras especies de senarios, a los que en calidad superan los primeros.

Degradación de estos versos por la libertad de los poetas

24. Por tanto, estos dos versos, los más hermosos de todos los senarios, no pudieron mantener su pureza contra el capricho de los hombres. Porque en el verso trocaico, no sólo en su forma de senario, sino también en la que a partir de su

proclivius dixerim forte evenisse, ut isti prius animadverterentur et frequentarentur; aut si id non est fortuitum, melius credo visum fuisse, ut heroicus duabus longis, quam duabus brevibus et longa clauderetur, quod in longis aures commodius acquiescunt: ille autem alter in finali semipede longam syllabam potius haberet quam brevem. Res quidem sic se habet, ut **[1159]** quicumque horum priores eligerentur, necessario aliis auferrent locum, qui membris iisdem praeposteratis fieri possent. Quocirca si melior iudicatus est, cuius exemplum est: *Arma virumque cano, Troiae qui primus ab oris;* inepte iam fieret isto converso aliud genus, sicuti est: *Troiae qui primus ab oris, arma virumque cano.* Quod etiam de trochaico genere intellegendum est. Nam si est honestior: *Beatus ille qui procul negotio;* quod genus isto praeposterato fieret, ut est: *Qui procul negotio beatus ille,* fieri profecto non oportet: tamen si quis audeat et faciat tales versus, manifestum est eum alia genera senariorum esse facturum, quibus sint ista meliora.

24. Hi ergo senariorum omnium pulcherrimi, non potuerunt ambo obtinere sinceritatem suam adversus hominum licentiam. Nam in trochaico genere, non senario solo, sed unde minus incipit usque ad magnitudinem

mínima expresión llega hasta su extensión límite, que tiene ocho pies, los poetas estimaron por bueno que debían introducir todos los pies de cuatro tiempos que se emplean de acuerdo con el ritmo. Los poetas griegos, por su parte, lo hacen en lugares alternos, en el primer y tercer pie, y así sucesivamente, si el verso comienza por un semipié; pero si empieza por un troqueo completo, en el segundo y cuarto lugar se colocan los más largos pies citados, y así sucesivamente guardando los intervalos.

Para hacer más tolerable esta corruptela no dividieron con el ictus cada pie en dos partes, una propia del arsis y otra de la tesis, sino que, dando un pie al arsis y otro a la tesis —de ahí el nombre de trímetro con que llaman al senario—, refirieron esta medida íctica al modelo de división de los epítritos.

Pero, si por lo menos se mantuviese uniformemente esta norma, aunque los epítritos son más propios de la prosa que de la poesía, y el verso senario no parecería sino un ternario, sin embargo, no se resquebrajaría por completo aquella armoniosa igualdad de ritmos. Mas ahora ocurre que, si se ponen pies de cuatro tiempos en los lugares citados, es lícito ponerlos no sólo en todos ellos, sino donde uno quiera y cuantas veces lo quiera.

En cuanto a los antiguos autores, ni ellos pudieron guardar los propios intervalos normales de tales lugares en las combinaciones de estos pies. Por ello, en el ritmo trocaico, en fuerza de esta corruptela y licencia, nuestros poetas han hecho

extremam quae octo pedes habet, miscendos poetae putaverunt quattuor temporum pedes omnes, qui adhibentur ad numeros: et Graeci quidem alternis locis primo et tertio, et ita deinceps, si a semipede versus incipit: sin ab integro trochaeo, secundo et quarto loco, atque ita deinceps servatis intervallis, memorati longiores collocantur pedes. Quae corruptio ut tolerabilis fieret, non singulos pedes in duas partes, quarum una levationis, altera positionis est, plaudendo diviserunt; sed unum pedem levantes, alterum ponentes, unde ipsum senarium trimetrum vocant, ad epitritorum divisionem plausum retulerunt. Sed si hoc saltem constanter teneretur quamvis pedes epitriti magis orationis sint quam poematis, nec iam senarius, sed ternarius versus inveniretur; non tamen omnimodo illa numerorum labefactaretur aequalitas. Nunc vero quattuor temporum pedes dummodo in locis memoratis ponantur, licet non solum in omnibus ponere, sed ubi libet eorum, et quoties libet. Nostri vero veteres, nec ipsa locorum intervalla intermiscendis huiuscemodi pedibus, servare potuerunt. Quare in hoc genere poetae ista corruptione atque licentia

lo que quisieron, según debe pensarse: que en las comedias la versificación resulte muy semejante a la prosa [8].

Mas como hemos hablado bastante sobre las causas por las que estos versos tengan mayor dignidad entre los senarios, veamos ahora por qué estos mismos senarios son versos más excelentes que los demás, compuestos con cualquier otro número de pies. Si es que no tienes algo que discutir como objeción a lo dicho.

D.—Estoy enteramente de acuerdo, y ya espero con vehemencia conocer, si al fin es ahora permitido, aquella armonía de miembros en la que hace poco me hiciste poner tantísima atención.

Armonía de los miembros en el senario: demostración geométrica

XII 25. *M.*—Pues presta ahora esa atención entera, y dime si te parece que una longitud puede cortarse en cualquier número de partes.

D.—De ello estoy asaz persuadido; ni puede ponerse en duda, pienso yo, que toda longitud, llamada línea, tiene en sí misma una mitad y que, por ende, se la puede dividir perpendicularmente en dos: y como esas mismas dos líneas, que nacen de tal división, son sin duda líneas, es manifiesto que también en ellas se puede hacer otro tanto. En consecuencia, también

plane assecuti sunt, quod eos voluisse arbitrandum est, ut essent in fabulis poemata solutae orationi simillima. Sed quoniam satis dictum est cur inter senarios isti versus magis nobilitati sint, nunc videamus cur ipsi senarii meliores sint versus quam ceteri in quolibet alio pedum numero constituti. Nisi quid habes adversus ista quae disseras.

D.—Prorsus assentior: et iam illam membrorum aequalitatem, cui me attentissimum paulo ante reddidisti, si vel nunc fas est, cognoscere vehementer exspecto.

XII 25. *M.*—Totus ergo adesto, atque responde, utrum tibi videatur quaelibet longitudo posse in quotlibet partes secari.

D.—Satis mihi ista persuasa sunt: nec dubitari posse arbitror, quin omnis longitudo quae linea dicitur habeat dimidiam sui partem, ac per hoc in duas lineas decussatim secari queat: et quia ipsae duae **[1160]** lineae quae ista sectione fiunt procul dubio lineae sunt, etiam in ipsis

[8] Las grandes libertades en disolver la sílaba larga del yambo en la comedia latina, así como en la fabulística, hacen difícil reconocer frecuentemente la forma del senario yámbico, a no ser por el último pie yambo. Las protestas de San Agustín contra esta libertad son compartidas ya por Cicerón en *De oratore*, 55,184. La comedia griega fue más respetuosa con la forma original dentro de un uso más sobrio en las sustituciones de la larga por dos breves. La aparición de dáctilos, anapestos, espondeos y proceleusmáticos en el trímetro yámbico se explica por su valor irracional, fácilmente acomodable al movimiento musical, como ocurre con el tresillo en la música moderna, que hace posible la presencia de tres corcheas en el compás binario.

una longitud, por pequeña que sea, se puede dividir en cuantas partes se quiera.

M.—Rapidísima y verísima respuesta. Pues mira ahora esta otra cuestión: si con seguridad podría afirmarse que toda longitud, desarrollada en superficie igual a la línea de la que nace, es equivalente a su cuadrado. Porque si la superficie se extiende menos o más que mide en longitud la línea desde la cual se extiende, no resulta un cuadrado. Si lo hace de modo equivalente, no hay otra cosa que un cuadrado.

D.—Comprendo y estoy de acuerdo. Pues ¿qué hay más exacto?

M.—Por tanto, estás viendo ya su consecuencia, pienso yo[9]: si en el lugar de la línea se ponen una tras otra en fila, a todo lo largo, piedrecitas iguales, esta longitud no llegaría a la forma de cuadrado a no ser que las piedrecitas se hayan multiplicado por el mismo número. Como si, por ejemplo, pones dos piedrecitas, no harás un cuadrado sino poniendo otras dos a lo ancho; si pones tres a lo largo, han de añadirse seis, pero distribuidas en forma de dos grupos de tres, igualmente a lo ancho, pues si se añaden a lo largo, no resulta una figura geométrica. Porque la longitud sin la anchura no es una figura. Y así proporcionalmente se pueden considerar todos los números. Pues igual que 2 × 2 y 3 × 3 forman un cuadrado numérico, así 4 × 4, 5 × 5, 6 × 6 y los demás números hasta el infinito.

hoc fieri posse manifestum est. Itaque et quantulacumque longitudo in quotlibet partes secari potest.

M.—Expeditissime atque verissime. Quare nunc illud vide, utrum recte asseveretur, omnem longitudinem ad latitudinem porrigendam, quae ab ipsa oritur, tantum valere quantum latitudinis quadratum occupat. Si enim minus aut amplius in latum spatium proceditur quam longa est linea unde proceditur, quadratum non fit; sin tantum, nihil aliud quam quadratum fit.

D.—Intellego et assentior: quid enim verius?

M.—Illud ergo iam sequi, ut opinor, vides, ut si pro linea in longum ordinati calculi pares ponantur, non perveniat illa longitudo ad quadratam formam, nisi per eumdem numerum multiplicati calculi fuerint: ut si verbi gratia duos calculos ponas, quadratum non facias, nisi aliis duobus ad latitudinem adiunctis: sin tres, sex adiungendi sunt, sed terni distributi ad duos ordines similiter in latitudinem: si enim ad longitudinem additi fuerint, nulla figura fit. Longitudo enim sine latitudine figura non est. Atque ita proportione licet considerare alios numeros: ut enim bis bina, et ter terna quadratas figuras in numeris faciunt, ita quater quaterna, quinquies quina, sexies sena, atque ita per infinitum in ceteris.

[9] Las comparaciones del ritmo con la geometría y con cálculos de la aritmología pitagórica son corrientes en Roma desde Varrón. Son argumentos nada convincentes, en muchos puntos, que San Agustín comparte. De todas formas, es irrefutable la belleza de los senarios, aunque no persuadan las razones aducidas.

D.—También éstas son verdades probadas y manifiestas.

M.—Piensa ahora si existe una longitud de tiempo.

D.—¿Quién habrá dudado de que no existe tiempo sin alguna longitud?

M.—Pues bien: ¿no puede ocupar el verso una cierta longitud de tiempo?

D.—Hasta es necesario que lo tenga.

M.—¿Qué cosa mejor ponemos nosotros en aquella longitud en lugar de las piedrecitas? ¿Los pies que necesariamente se dividen en dos partes, o sea, en arsis y tesis, o más bien los semipiés que ocupan cada arsis y tesis?

D.—Juzgo que los semipiés sustituirán más adecuadamente las piedrecitas.

Exposición de la maravillosa armonía del senario

26. Veamos; recuerda ahora cuántos semipiés tiene el hemistiquio más corto del verso heroico.

D.—Cinco.

M.—Di un ejemplo.

D.—*Arma virumque cano.*

M.—¿Echas, pues, tú de menos otra cosa si no es ver que los restantes siete semipiés convengan en una relación de igualdad con esos cinco?

D.—Etiam ista rata et manifesta sunt.

M.—Attende nunc utrum sit aliqua temporis longitudo.

D.—Quis dubitaverit nullum esse tempus sine aliqua longitudine?

M.—Quid? Versus potestne non obtinere aliquam temporis longitudinem?

D.—Immo necesse est obtineat.

M.—Quid in ea longitudine pro calculis melius collocamus? Pedesne, qui duas in partes, id est levationem et positionem necessario distribuuntur; an ipsos semipedes potius, qui singulas levationes positionesque obtinent?

D.—Semipedes congruentius iudico pro illis calculis poni.

26. *M.*—Age, nunc commemora membrum versus heroici brevius, quot semipedes habeat.

D.—Quinque.

M.—Dic exemplum.

D.—*Arma virumque cano.*

M.—Num igitur aliud desideras, nisi ut alii septem semipedes cum istis quinque aliqua aequalitate conveniant?

D.—Ninguna otra cosa, en absoluto.

M.—Bien, ¿pueden siete semipiés por sí mismos formar un verso completo?

D.—Claro que pueden, porque el primer verso tiene tantos semipiés como el verso más corto, añadiendo al final un silencio.

M.—Exactamente dicho. Mas para que pueda ser verso, ¿cómo se divide en dos miembros?

D.—Así: en cuatro y en tres semipiés.

M.—Por tanto, eleva al cuadrado cada una de sus partes y observa cuántas hacen 4 × 4.

D.—16.

M.—¿Y 3 × 3?

D.—9.

M.—¿Y todo en conjunto?

D.—25.

M.—Luego como siete semipiés pueden comprender dos miembros o hemistiquios, elevados cada uno de ellos al cuadrado, hacen la suma total de 25. Y es una parte del verso heroico.

D.—Así es.

M.—Por consiguiente, como la segunda parte, que tiene cinco pies, no se puede dividir en dos miembros y debe armonizar en igualdad, ¿no hay que elevarla entera al cuadrado?

D.—Nihil prorsus aliud.

M.—Quid? Septem semipedes possuntne aliquem versum complere per se?

D.—Possunt vero: nam tot semipedes habet primus ac minimus versus, annumerato in fine silentio.

M.—Recte dicis: sed ut versus esse possit, quomodo in duo membra dividitur?

D.—In quattuor scilicet, et tres semipedes.

M.—Duc ergo in legem quadrati has partes singulas, et vide quid faciant quattuor quater.

D.—Sexdecim.

M.—Quid tria ter?

D.—Novem.

M.—Quid totum simul?

D.—Viginti quinque.

M.—Septem ergo semipedes quoniam possunt habere duo membra, singulis membris suis ad quadratorum rationem relatis, vigesimum quintum numerum in summa faciunt; et est una pars versus heroici.

D.—Ita est.

M.—Altera igitur pars quae habet quinque semipedes, quoniam non potest in duo mem**[1161]**bra dividi, et debet aliqua aequalitate concinere, nonne tota in quadratum ducenda est?

D.—No calculo otra solución posible en absoluto, y ya al fin reconozco una armonía maravillosa. Pues 5 × 5 dan la suma de 25. Y no sin razón, por tanto, se han hecho los versos senarios los más renombrados y los más nobles, pues apenas puede expresarse cuán grande es la diferencia entre la simetría de ellos, aun con miembros desiguales, y la de todos los restantes versos.

Naturaleza de los versos: resumen

XIII 27. *M.*—No te engañó, pues, mi promesa, o más bien no nos engañó la razón misma, a la que uno y otro como guía seguimos.

Así, para concluir ya en fin esta conversación, ciertamente distingues que, aunque los metros son casi innumerables, no puede, sin embargo, haber un verso si no consta de dos miembros perfectamente armonizados, o de un número igual de semipiés, pero que no terminen en forma convertible, como el ejemplo de *Maecenas atavis edite regibus,* o bien con un número desigual de semipiés, mas unidos, con todo, en una proporción de igualdad como 4 y 3, 5 y 3, 5 y 7, 6 y 7, 8 y 7, 7 y 9.

El verso trocaico puede empezar por un pie completo, por ejemplo, *Optimus beatus ille qui procul negotio,* y por un pie incompleto como es éste: *Vir optimus beatus ille qui procul negotio;* pero en absoluto puede terminar si no es por un pie incompleto. Mas estos pies incompletos, tengan ellos semipiés enteros, como es ese ejemplo que ahora puse por último, o

D.—Nihil aliud omnino censeo, et iam tandem agnosco aequalitatem mirabilem. Quinque enim quinquies ducta eadem viginti quinque consummant. Nec ergo immerito senarii versus ceteris celebratiores nobilioresque facti sunt: dici enim vix potest quantum inter illorum aequalitatem in membris imparibus et aliorum omnium intersit.

XIII 27. *M.*—Non te ergo fefellit pollicitatio mea, vel potius ipsa nos, quam uterque nostrum sequitur, ratio. Quare ut istum iam sermonem concludamus aliquando, cernis certe cum sint metra pene innumerabilia, versum tamen esse non posse, nisi duobus membris sibimet concinnatis, aut totidem semipedibus, sed non conversabilibus terminatis, ut est: *Maecenas atavis edite regibus;* aut dispari numero etiam semipedum, sed tamen aliqua aequalitate coniunctis, ut sunt quattuor et tres, aut quinque et tres, vel quinque et septem aut sex et septem, aut octo et septem, vel septem et novem. A pleno enim pede trochaicus, ut est: *Optimus beatus ille qui procul negotio;* et a non pleno potest versus exordiri, ut est: *Vir optimus beatus ille qui procul negotio:* terminari autem nisi non pleno prorsus non potest, sed isti non pleni pedes, sive integros semipedes habeant, sicuti est iste quem nunc posui; sive minus

bien tengan menos de un semipié, como las dos breves finales en aquel verso coriámbico *Maecenas atavis edite regibus,* o más de un semipié como las dos largas al principio del mismo verso, o el baquio al final de otro verso coriámbico, cuyo ejemplo es *Te domus Evandri, te sedes celsa Latini,* todos estos pies incompletos se llaman semipiés.

El período en el verso

28. Ahora bien: no sólo se componen poemas de forma que en ellos se mantenga el mismo género de versos, como son los de los poetas épicos o también los cómicos, sino que los poetas líricos componen esos *circuitus,* que los griegos llaman περιόδους, no sólo con los metros que no están sometidos a la ley del verso, sino también con versos. Efectivamente, aquel pasaje de Flaco:

Nox erat, et caelo fulgebat luna sereno
inter minora sidera [10],

es un período bimembre y compuesto de versos. Estos dos versos no pueden armonizarse entre sí a no ser que uno y otro se relacionen según la escansión de pies con seis tiempos. Porque la medida del verso heroico no concierta con la yámbica y la trocaica, ya que los pies del primero se dividen de modo igual, estos últimos en la proporción de 1 a 2.

quam dimidium pedem, sicut in illo choriambico duae ultimae breves: *Maecenas atavis edite regibus;* sive plus quam dimidium, ut in eius capite duae primae longae, aut in fine alterius choriambici bacchius, cuius exemplum est: *Te domus Evandri, te sedes celsa Latini,* omnes ergo isti non pleni pedes semipedes nuncupantur.

[1162] 28. Iamvero non solum talia poemata versibus fiunt, ut in his unum genus teneatur, qualia epicorum poetarum sunt vel etiam comicorum; sed illos quoque ambitus quos περίοδους Graeci vocant, non tantum illis metris quae lege versuum non tenentur lyrici poetae faciunt, sed etiam versibus. Nam ille Flacci:

Nox erat, et caelo fulgebat luna sereno
Inter minora sidera.

bimembris ambitus est, et versibus constans. Qui duo versus sibimet convenire non possunt, nisi uterque ad senorum temporum referatur pedes. Nam modus heroicus cum modo iambico vel trochaico non concinit, quia illi pedes ad tantundem, hi ad duplum partiuntur. Fiunt ergo

[10] Horacio, *Epod.,* 15,1-2: *«Era de noche y brillaba la luna en el cielo sereno entre los astros menores».* Estrofa pitiámbica primera, formada por hexámetro dactílico y dímetro yámbico.

Se componen, por tanto, los períodos con metros enteros sin mezcla de versos, como son aquellos de los que hemos discutido antes cuando tratábamos de los metros en sí, o solamente con versos, como éstos de los que acabamos de hablar ahora, o bien de modo que queden moderadamente combinados con versos y otros metros, como es aquel

Diffugere nives, redeunt iam gramina campis
arboribusque comae [11].

Y en qué orden se ponen los versos con los metros o los miembros más largos con los más cortos, nada importa para el placer de los oídos, con tal que el período no tenga menos de dos miembros ni más de cuatro.

Camino hacia las moradas de la Música

Mas, si nada tienes en contra de lo dicho, tenga ya fin esta disputa, para que luego, tratado lo que atañe a esta parte de la Música que consiste en la medida de los tiempos, desde estas sus huellas sensibles, con toda nuestra finura posible, lleguemos a esas íntimas moradas donde ella está libre de toda forma corpórea.

ambitus aut omnibus metris non cum versibus, ut illi sunt de quibus in superiori sermone disputatum est, cum de ipsis metris ageremus; aut tantum versibus, ut ii de quibus nunc dictum est; aut ut et versibus, et aliis metris temperentur, quale illud est:

Diffugere nives, redeunt iam gramina campis,
Arboribusque comae.

Quo autem ordine locentur vel versus cum aliis metris, vel maiora membra cum minoribus, nihil interest ad aurium voluptatem, dummodo non brevior quam bimembris, non amplior quam quadrimembris sit ambitus. Sed iam si nihil habes quod contradicas, finis sit huius disputationis, ut deinceps quod ad hanc partem musicae attinet quae in numeris temporum est, ab his vestigiis eius sensibilibus ad ipsa cubilia, ubi ab omni corpore aliena est, quanta valemus sagacitate veniamus.

[11] Horacio, *Carm.,* 4,7,1-2: *«Huyeron las nieves, ya torna la hierba a los campos, y a los árboles su cabellera».* Estrofa arquiloquia primera, compuesta de un hexámetro dactílico y arquiloquio menor o trímetro dactílico cataléctico. Son combinaciones originales de Arquíloco. Con ellas se forman unidades mayores o períodos, *ambitus.* Bastan estos ejemplos para indicar otras muchas posibilidades que San Agustín no señala. Este final de libro parece algo violento, precisamente por no desarrollar más el tema.

LIBRO VI

Dios, fuente y lugar de los números eternos

INTRODUCCIÓN

I 1. *M.*—Asaz largo tiempo, en verdad, y de modo claramente pueril, nos hemos detenido durante cinco libros tras las huellas de los ritmos relacionados con la duración de los tiempos. Fácilmente quizá este trabajo, por su útil servicio, excuse nuestra frivolidad ante los lectores benévolos, porque no pensamos emprenderlo por otra razón alguna sino para que los jóvenes, y aun las personas de cualquier edad, a quienes dotó Dios de buena inteligencia [1], se arrancaran, bajo la guía de la razón, no precipitadamente, mas por modo escalonado, de los sentidos de la carne y de las literaturas carnales a las que no es difícil apegarse, y por amor a la verdad inmutable quedaran fijos en el único Dios y Señor de todas las cosas que, sin mediación de criatura alguna, dirige las almas humanas.

Quien lea, pues, los libros anteriores nos encontrará en

LIBER VI
[PL 32,1161]

I 1. *M.*—Satis diu pene atque adeo plane pueriliter per quinque libros in vestigiis numerorum ad moras temporum pertinentium morati sumus: quam nostram nugacitatem apud benevolos homines facile fortassis excuset officiosus labor; quem non ob aliud suscipiendum putavimus, nisi ut adolescentes, vel cuiuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit Deus, non praepropere, sed quibusdam gradibus a sensibus carnis atque a carnalibus litteris, quibus eos non haerere difficile est, duce ratione avellerentur, atque uni Deo et Domino rerum omnium, qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet, incommutabilis veritatis amore adhaerescerent. Illos igitur libros qui **[1162]** leget inve-

[1] La concepción de San Agustín sobre la inteligencia, aquí sólo esbozada, había quedado ya ampliamente expuesta en el diálogo *De Magistro,* entre él y su hijo Adeodato, el adolescente de casi quince años, dotado de excepcional talento, como evoca su padre en *Conf.,* 9,6,14. El conocimiento de las verdades inmutables no se hace por abstracción, sino por la *iluminación* del alma por el Verbo. Este pensamiento se aplica en este libro *De Musica* al fenómeno de la sensación, cuya aclaración ocupa un lugar importante. El tema ha sido muchas veces expuesto por los mejores intérpretes de San Agustín, relacionando múltiples pasajes de toda su obra. Tuvo una decisiva influencia en San Buenaventura y en la Escuela franciscana. En todo el libro 6 aparece con vario sentido el término *numerus,* cuyos principales matices, dentro de cada contexto, son los siguientes; *a) concepto* estrictamente matemático; *b) ritmo,* referido a la poesía o a la música, uso predominante en los cinco primeros libros; *c) armonía,* o regularidad del movimiento entre diversas partes, sea en el mundo o en las actividades sensoriales del ser racional, así como en las morales e intelectuales; *d)* armonía en Dios, causa fontal de todas las armonías existentes.

compañía de gramáticos y de poetas, movidos no por la decisión de habitar entre ellos, sino por la necesidad del camino. Mas cuando viniere a este libro, si, como espero y suplicante ruego, el Dios y Señor nuestro haya gobernado mi proyecto y voluntad y la haya conducido adonde se siente desplegada, comprenderá el lector que no es de despreciable posesión este despreciable camino por el que ahora, en compañía de viajeros más débiles, no siendo nosotros mismos muy fuertes, hemos preferido andar, más bien que lanzarnos por aires más libres con menguadas alas. Así, a lo que yo pienso, juzgará que nada o no mucho hemos errado, si fuere al menos del número de los varones del espíritu.

Porque la turba restante de lenguas alborotadoras, salidas de las escuelas, y de los que con vulgar frivolidad se gozan ante el estruendo de los aplausos, si por azar viene a caer sobre estos escritos, o los despreciará todos o pensará a su antojo que le basta con aquellos cinco primeros libros; a éste, sin duda, en el que está el fruto de los otros, o lo tirará como no necesario, o lo dejará a un lado como para otro tiempo necesario.

En cuanto a los demás lectores que no están instruidos para comprender estos temas, si hallándose impregnados en los misterios de la pureza cristiana, con empeño dirigidos hacia el único y verdadero Dios por una caridad altísima, remontaron su vuelo más allá de todas estas puerilidades, fraternalmente les advierte que no desciendan a ellas; y si comenzaren a sentir aquí dificultades, que no se lamenten de su tarda rudeza, porque, sin conocer estos caminos difíciles e incómodos a sus

niet nos cum grammaticis et poeticis animis, non habitandi electione sed iterandi necessitate versatos. Ad hunc autem librum cum venerit, si, ut spero et supplex deprecor, Deus et Dominus noster propositum meum voluntatemque gubernaverit, et eo quo est intenta perduxerit, intelleget non vilis possessionis esse vilem viam, per quam nunc cum imbecillioribus, nec nos ipsi admodum fortes ambulare maluimus, quam minus pennatos per liberiores auras praecipitare. Ita nos, quantum arbitror, aut nihil aut non multum peccasse iudicabit, si tamen de numero spiritalium virorum iste fuerit. Nam turba cetera de scholis linguarum tumultuantium et ad plaudentium strepitum vulgari levitate laetantium, si forte irruerit in has litteras, aut contemnet omnes, aut illos quinque libros sufficere sibi arbitrabitur: istum vero in **[1163]** quo fructus illorum est vel abiiciet quasi non necessarium, vel differet quasi post necessarium. Reliquos vero qui ad ista intellegenda eruditi non sunt, si sacramentis Christianae puritatis imbuti, in unum et verum Deum summa caritate nitentes, cuncta puerilia transvolaverunt, fraterne admoneo ne ad ista descendant, et cum hic laborare coeperint, de tarditate sua conquerantur,

pies, son también capaces de atravesar con su vuelo esas desconocidas rutas.

Y si lo leen quienes, a causa de sus pasos débiles y desentrenados, no pueden caminar por aquí, y no tienen las alas de la piedad con las que sobrevuelen esas cosas de poca monta, que no se metan en una inútil ocupación; sino con los preceptos de una religión muy provechosa, y en el nido de la fe cristiana, dejen crecer alas en las que transportados escapen a la fatiga y al polvo de este camino, inflamados en el amor de la patria en sí misma más que en el de estas sendas tortuosas.

Porque estas obras están escritas para aquellos que, entregados a las literaturas del siglo, se enredan en grandes errores y consumen sus buenas inteligencias en bagatelas, sin saber qué es lo que en ellas les deleita. Si en esto reparasen, verían por dónde huir de tales redes y cuál es el lugar de la seguridad felicísima.

PRIMERA PARTE

LAS ARMONIAS DE LAS ALMAS Y SUS GRADOS

NOCIONES PREVIAS

II 2. *M.*—Por lo cual, tú, con quien ahora yo razono, amigo íntimo mío, dime, si te parece, a fin de que pasemos de lo corporal a lo incorpóreo: cuando recitamos este verso: *Deus creator omnium (Dios creador de todas las cosas),* ¿dónde crees que están los cuatro yambos de que consta y sus doce tiempos? Es decir, ¿están solamente en el sonido que se percibe o también en el sentido del oído de quien los percibe? ¿O también en la acción del que lo recita? ¿O, porque es un verso conocido, debemos confesar que estos ritmos están también en nuestra memoria?

D.—Están en todos estos datos dichos, pienso yo [2].

M.—¿En ninguna parte más?

D.—No veo qué puede quedar, a no ser que exista acaso una fuerza interior y superior de donde esos ritmos proceden.

M.—Yo no pregunto qué conjetura debe hacerse. Porque si estos cuatro géneros se te presentan de modo que no ves ningún otro que sea igualmente manifiesto, distingámoslos, si te place, unos de otros, y veamos si cada uno de ellos puede realizarse sin los otros.

Pues creo que tú no habrás de negar esto: puede ocurrir que en cualquier lugar se deje oír un sonido azotando el aire con pequeños retardos y medidas de esta clase de ritmos, sea por la caída de gotas de agua, sea por cualquier otro choque de cuerpos, y no haya en tal lugar oidor alguno presente. Cuando esto ocurre, prescindiendo del primer género, puesto que el sonido mismo tiene estos ritmos, ¿se puede encontrar algún otro de los cuatro géneros dichos?

ignorantes itinera difficilia et molesta pedibus suis, volando se posse etiam ignorata transire. Si autem ii legunt qui et infirmis aut inexercitatis gressibus hac ambulare non possunt, et nullas pietatis alas habent, quibus ista neglecta praetervolent, non se inserant inconvenienti negotio; sed praeceptis saluberrimae religionis, et nido fidei Christianae pennas nutriant, quibus subvecti laborem ac pulverem huius itineris evadant, magis ipsius patriae quam viarum flexuosarum amore flagrantes. His enim haec scripta sunt, qui litteris saecularibus dediti, magnis implicantur erroribus, et bona ingenia in nugis conterunt, nescientes quid ibi delectet. Quod si animadverterent, viderent qua effugerent illa retia, et quisnam esset beatissimae securitatis locus.

Qui in corpore sint numeri (2,2-4,7)

II 2. Quamobrem tu cum quo mihi nunc ratio est, familiaris meus, ut a corporeis ad incorporea transeamus, responde, si videtur, cum istum versum pronuntiamus, *Deus creator omnium,* istos quattuor iambos quibus constat, et tempora duodecim ubinam esse arbitreris, id est, in sono tantum qui auditur, an etiam in sensu audientis qui ad aures pertinet, an in actu etiam pronuntiantis, an quia notus versus est, in memoria quoque nostra hos numeros esse fatendum est?

D.—In his omnibus puto.

M.—Nusquamne amplius?

D.—Quid aliud restet non video, nisi forte interior et superior aliqua vis sit unde ista procedunt.

M.—Non ego quaero quid suspicandum sit: quare si haec quattuor genera ita tibi apparent, ut nullum aliud videas quod aeque manifestum sit, discernamus ea, si placet, ab invicem, et videamus utrum singula esse sine invicem possint. Nam credo non te esse negaturum fieri posse, ut in aliquo loco aliquis sonus existat huiuscemodi morulis et dimensionibus verberans aerem vel stillicidio vel aliquo alio pulsu corporum, ubi nullus adsit auditor. Quod cum fit, num praeter illud primum genus, cum ipse sonus hos numeros habet, ullum horum quattuor reperitur?

[2] San Agustín hace notar cinco géneros de *números* o *armonías* para explicar los efectos de ellas en el oído y en la sensibilidad: 1) *números sonoros,* el ritmo del sonido como fenómeno físico, como el que ocurre en el verso y que puede medirse en su proporcionada estructura de partes; 2) *números entendidos o sentidos,* ritmos corpóreos que, a través del oído, llegan al alma, quien los reproduce en la sensación; 3) *números de la memoria,* ritmos que quedan impresos en la memoria; 4) *números proferidos,* los que el alma expresa por la voz, movimientos del rostro y cuerpo, o por medio de un instrumento; 5) *números de juicio,* la capacidad innata para valorar debidamente la conveniencia del movimiento o de la armonía. Tenemos aquí citado el primer verso de un himno de San Ambrosio —*Dios creador de todas las cosas*—, que San Agustín con tanta emoción evocadora recuerda en *Conf.*, 9,12,29-33. Tomamos de E. Gilson la versión de los cinco géneros de número, cf. *Introduction à l'étude de St. Augustin* (París [2]1943) p.76.

D.—Ningún otro veo.

3. *M.*—¿Qué decir de ese otro segundo ritmo que está en el sentido del que oye? ¿Puede existir, si no hay nada que suene? Porque yo no pregunto si los oídos tienen potencia de percibir si alguna cosa suena, y de la que ciertamente no carecen si no se hace presente el sonido, pues, aun habiendo silencio, se diferencian con mucho de los oídos sordos, sino pregunto sobre si ellos poseen estos ritmos por sí mismos aunque nada suene. En efecto, una cosa es poseer los ritmos, otra distinta ser capaz de percibir un sonido rítmico. Porque si tú tocas con el dedo un lugar sensible del cuerpo, cuantas veces lo toques, otras tantas se siente por el tacto este ritmo; y cuando es percibido, no carece de él quien lo percibe. Pero dónde se encuentra, aun cuando nadie toque, no el sentido, sino el ritmo, es igualmente lo que se pregunta.

D.—No diría yo fácilmente que el sentido carece de tales ritmos establecidos en él, aun antes de que se produzca algún sonido; pues, en caso contrario, ni se enhechizaría con su armonía ni se sentiría molesto a causa de su estridencia. Por tanto, cualquiera que ello sea, lo que nos hace aprobar o rechazar, no por reflexión, sino por naturaleza, un sonido que se produce, lo llamo yo el ritmo del sentido en sí mismo. Pues esta potencia de aprobar y de rechazar no se produce en mis oídos en el momento en que oigo el sonido. Los oídos, efectivamente, no están menos abiertos a los buenos sonidos que a los malos.

M.—Mira, por el contrario, que no deben confundirse lo

D.—Nullum aliud video.

3. *M.*—Quid iste alter, qui est in sensu audientis? Potestne esse si nihil sonet? Non enim quaero utrum habeant illae aures vim percipiendi si quidquam sonuerit, qua utique non carent si desit sonus: non enim et cum silentium est, nihil a surdis differunt; sed quaero utrum ipsos numeros habeant, etiamsi nihil **[1164]** sonet. Siquidem aliud est habere numeros, aliud posse sentire numerosum sonum. Nam et si sentientem corporis locum digito tangas, quotieslibet tangitur, toties sentitur tactu ille numerus: et cum sentitur, non eo caret sentiens: sed utrum insit etiam tangente nullo, non sensus ille, sed numerus, similiter quaeritur.

D.—Non facile dixerim, carere sensum numeris talibus in se constitutis, etiam antequam aliquid sonet: non enim aliter aut eorum mulceretur concinnitate, aut absurditate offenderetur. Idipsum ergo quidquid est, quo aut annuimus aut abhorremus, non ratione sed natura, cum aliquid sonat, ipsius sensus numerum voco. Non enim tunc fit in auribus meis cum sonum audio haec vis approbandi et improbandi. Aures quippe non aliter bonis sonis quam malis patent.

M.—Vide potius ne ista duo sint minime confundenda. Nam si versus

más mínimo estas dos cosas. Porque si se recita un verso cualquiera, una vez más aprisa, otra más lentamente, no ocupará necesariamente el mismo espacio de tiempo, aunque queda intacta la misma proporción de pies. Por tanto, aquella potencia por la que aceptamos los sonidos armoniosos y rechazamos los estridentes, hace que el verso acaricie con un mismo género rítmico los oídos. Mas para que sea percibido en menos tiempo cuando se le recita más aprisa, y en más tiempo cuando se hace más lentamente, ninguna otra cosa importa sino el tiempo durante el cual los oídos se sienten afectados por el sonido. Luego esta afección de los oídos, cuando un sonido los hiere, de ninguna manera es la misma que cuando no se sienten heridos. Pues igual que hay diferencia entre oír y no oír, así es diferente oír esta voz y oír aquella otra. Así, pues, esta afección ni se prolonga más allá ni se detiene más acá, porque ella es la medida del sonido que la produce. Por consiguiente, ella es distinta en el yambo, distinta en el tríbraco; más larga en un yambo más largo, más corta en uno más corto; inexistente en el silencio. Si es producida por una voz rítmica, ella misma es también necesariamente rítmica. Ni puede existir a no ser que se presente el causante del sonido; porque ella es semejante a la huella impresa en el agua, que ni puede formarse antes de que le hayas introducido el cuerpo ni permanece cuando lo has retirado.

Mas aquella potencia natural, como si se tratara de una fuerza decisoria que está presente en los oídos, no cesa de existir en el silencio ni nos la introduce el sonido, sino que éste es recogido por ella como digno de aprobación o de reproba-

quilibet modo correptius, modo productius pronuntietur, spatium temporis non idem teneat necesse est, quamvis eadem pedum ratione servata. Ut ergo ipso suo genere aures mulceat, illa vis facit qua concinna adsciscimus, et absurda respuimus. Ut autem breviore tempore sentiatur cum celerius, quam cum tardius promitur, non interest aliquid nisi quamdiu aures tangantur sono. Affectio ergo haec aurium cum tanguntur sono, nullo modo talis est ac si non tangantur. Ut enim differt audire ab eo quod est non audire, ita differt hanc vocem audire ab eo quod est alteram audire. Haec igitur affectio nec ultra porrigitur, nec infra cohibetur; quoniam est mensura eius soni qui facit eam. Altera est ergo in iambo, altera in tribracho; productior in productiore iambo, correptior in correptiore; nulla in silentio. Quae si numerosa voce fit, etiam ipsa numerosa sit necesse est. Neque esse potest, nisi cum adest affector eius sonus: similis est enim vestigio in aqua impresso, quod neque ante formatur quam corpus impresseris, neque remanet cum detraxeris. Naturalis vero illa vis quasi iudiciaria, quae auribus adest, non desinit esse in silentio, nec nobis eam sonus infert, sed ab ea potius, sive

ción. Por ello, si no me engaño, hay que distinguir estas dos cosas; y es obligación confesar que los ritmos que se hallan en la misma afección de los oídos impresionados, cuando se oye alguna cosa, son traídos por el sonido, quitados por el silencio. De donde se colige que los ritmos, que están en el sonido mismo, pueden existir sin esos que están en el acto mismo del oír, mientras que estos últimos no pueden existir sin aquellos primeros.

Tercer y cuarto género de ritmos: en la pronunciación y en la memoria

III 4. *D.*—Estoy de acuerdo.

M.—Considera, pues, este tercer género, que está en la práctica misma y actividad del que recita, y mira si pueden existir estos ritmos sin aquellos que hay en la memoria. Porque, aun estando callados, podemos en nosotros mismos, por el pensamiento, reproducir ritmos con la duración temporal con que serían también realizados por medio de la voz. Es cosa manifiesta que estos ritmos están en una cierta actividad del espíritu; una actividad que, como no produce ningún sonido ni pone afección alguna a los oídos, muestra que este género puede existir sin aquellos dos, de los que uno está en el sonido y el otro en el oyente cuando oye. Pero nosotros investigamos si existiría si no fuese con ayuda de la memoria.

Sin embargo, si el alma produce estos ritmos que nosotros encontramos en el pulso de las venas, la cuestión está resuelta, porque también es evidente que ellos están en la misma operación y que respecto a ellos la memoria no nos presta

probandus, sive improbandus excipitur. Quare ista duo, nisi fallor, distinguenda sunt; et fatendum numeros, qui sunt in ipsa passione aurium, cum aliquid auditur, sono inferri, auferri silentio. Ex quo colligitur numeros qui sunt in ipso sono posse esse sine istis qui sunt in eo quod est audire, cum hi sine illis esse non possint.

III 4. *D.*—Assentior.

M.—Attende igitur hoc tertium genus, quod est in ipso usu et operatione pronuntiantis; et vide utrum possint esse hi numeri sine illis qui sunt in memoria. Nam et taciti apud nosmetipsos possumus aliquos numeros cogitando peragere ea mora temporis, qua etiam voce peragerentur. Hos in quadam operatione animi esse manifestum est, quae quoniam nullum edit sonum, nihilque passionis infert auribus, ostendit hoc genus sine illis duobus **[1165]** esse posse, quorum unum in sono est, alterum in audiente, quando audit. Sed utrum existeret, nisi adiuvante memoria, quaerimus. Quamquam si anima hos numeros agit, quos in venarum pulsu invenimus, soluta quaestio est: nam et in operatione hos esse manifestum est, et nihil ad eos adiuvamur memoria. Quod si de his

ayuda ninguna. Mas si, en lo que a éstos atañe, resulta inseguro que sean propios de la actividad del alma, nadie ciertamente duda, en cuanto a los que producimos por la acción respiratoria, que sean ritmos con intervalos de tiempo y que el alma los produce de tal guisa que, poniendo también en juego la voluntad, pueden variarse de múltiples maneras; y, con todo, para producirlos, no tiene necesidad de memoria alguna.

D.—Me parece que este género puede existir sin los otros tres. En efecto, aunque no me cabe duda que el pulso de las venas es vario según la constitución física de los cuerpos y que se producen los intervalos de la respiración; sin embargo, ¿quién osará negar que todo ello tiene lugar gracias a la actividad del alma? También este movimiento respiratorio, según la diversidad de los cuerpos, es en unos más acelerado, en otros más lento; y, sin embargo, si no está presente el alma, que los produce, no hay movimiento alguno.

M.—Considera, pues, también el cuarto género; es a saber: el de los ritmos que están en la memoria; porque si los expresamos por medio del recuerdo y, al trasladarnos a otros pensamientos, los dejamos otra vez como depositados en sus apartados hondones, lo que no queda oculto es, pienso yo, que ellos pueden existir sin los demás.

D.—Yo no dudo que ellos existen sin los otros; mas, sin embargo, a no ser que sean oídos o pensados, no se confiarían a la memoria. Y, por ello, aunque permanezcan al cesar los otros, son impresos, sin embargo, en nosotros por los mismos que les preceden.

incertum est, utrum operantis animae sint; de istis certe quos reciproco spiritu agimus nulli dubium est, quin et temporum intervallis numeri sint, et eos sic anima operetur, ut etiam voluntate adhibita multis modis variari queant: nec tamen ut agantur, ulla opus est memoria.

D.—Videtur mihi hoc genus sine tribus ceteris esse posse. Quamvis enim pro temperatione corporum varios venarum pulsus et respirationis intervalla fieri non ambigam, tamen operante anima fieri negare quis audeat? Qui cursus et si pro diversitate corporum aliis celerior est, aliis tardior; nisi tamen adsit anima quae id agat, nullus est.

M.—Considera igitur et quartum genus, eorum scilicet numerorum qui sunt in memoria: nam si eos recordatione depromimus et cum in alias cogitationes deferimur, hos rursum relinquimus velut in suis secretis reconditos, non, opinor, occultum est eos esse posse sine ceteris.

D.—Non dubito eos esse sine ceteris; sed tamen nisi auditi, vel cogitati, non mandarentur memoriae: et ideo quamquam illis desinentibus maneant, iisdem tamen praecedentibus imprimuntur.

GÉNERO DE RITMOS EN EL JUICIO NATURAL

IV 5. *M.*—No te contradigo, y quisiera ya preguntarte cuál de estos cuatro géneros juzgas tú ser el más excelente, si es que no estoy pensando, mientras examinamos sus formas, que nos ha aparecido, no sé de dónde, un quinto género que reside en el mismo juicio natural del sentir, cuando nos deleitamos en la igualdad de los ritmos o nos sentimos molestos cuando falta en ellos. Porque no menosprecio el parecer tuyo de que nuestro sentido de ninguna manera ha podido actuar así sin que haya en él ciertos ritmos latentes. ¿Piensas que una virtud tan importante pertenece quizá a uno de los cuatro géneros dichos?

D.—Yo realmente pienso que hay que distinguir este género de todos los otros. Puesto que una cosa es emitir un sonido que se atribuye a un cuerpo, otra oír la impresión que desde los sonidos percibe el alma en el cuerpo, otra producir ritmos más lentos o más aceleradamente, otra tener presente todo eso, otra, en fin, pronunciar una sentencia, como en nombre de un cierto derecho natural, sobre todos estos fenómenos para aprobarlos o rechazarlos.

6. *M.*—Veamos; dime ahora cuál de estos cinco sobresale principalmente.

D.—El quinto, pienso yo.

M.—Rectamente piensas, pues ése no podría juzgar sobre los otros sin ser superior a ellos. Pero te pregunto de nuevo cuál de los otros cuatro estimas sobre todo.

IV 5. *M.*—Non resisto tibi, et vellem iam quaerere, quod tandem horum quattuor generum praestantissimum iudices: nisi arbitrarer dum illa tractamus, nescio unde apparuisse nobis quintum genus, quod est in ipso naturali iudicio sentiendi, cum delectamur parilitate numerorum, vel cum in eis peccatur offendimur. Non enim contemno quod tibi visum est, sine quibusdam numeris in eo latentibus hoc sensum nostrum nullo modo agere potuisse. An forte ad istorum quattuor aliquod genus hanc tantam vim pertinere arbitraris?

D.—Ego vero ab illis omnibus hoc genus distinguendum puto. Siquidem aliud est sonare, quod corpori tribuitur, aliud audire, quod in corpore anima de sonis patitur, aliud operari numeros vel productius vel correptius, aliud ista meminisse, aliud de his omnibus vel annuendo vel abhorrendo quasi quodam naturali iure ferre sententiam.

6. *M.*—Age, nunc dic mihi quinque horum quod maxime excellat.

D.—Hoc quintum puto.

M.—Recte putas: non enim de illis posset, nisi excelleret, iudicare. Sed rursus quaero, ceterorum quattuor quod maxime probes.

D.—Ciertamente, el que está en la memoria: porque veo que los ritmos duran allí más tiempo del que suenan o se oyen o se producen.

M.—Antepones, por tanto, los ritmos producidos a sus causas; porque poco antes dijiste que esos ritmos que hay en la memoria se imprimen gracias a la acción de aquellos otros.

D.—No quisiera anteponerlos, pero no veo, por otra parte, cómo no voy a anteponer lo más durable a lo menos duradero.

M.—No te haga vacilar eso; porque no es insoslayable preferir lo que tarda más en perecer a lo que transcurre en menos tiempo, de la misma manera que preferimos lo eterno a lo temporal. Pues también la salud de un solo día es ciertamente mejor que la enfermedad de muchos días. Y, si queremos comparar deseos con deseos, mejor es leer un día que escribir durante muchos, si en un solo día se lee la misma cosa que durante muchos se escribe.

Así, los números que hay en la memoria, aunque duren más tiempo en ella que aquellos por los que son impresos en nosotros, no hay que preferirlos a los que nosotros producimos, no en el cuerpo, sino en el alma: porque unos y otros pasan, los unos por cesación, los otros por olvido. Mas aquellos que nosotros producimos, aun sin que cesemos de actuar, parecen ser eliminados por la sucesiva acción de los siguientes, mientras los primeros, al pasar, ceden el lugar a los segundos, y los segundos a los terceros, y así sucesivamente los anteriores a los posteriores, hasta que una cesación definitiva destruya a los últimos.

D.—Illud profecto quod est in memoria; quia video ibi diuturniores esse numeros, quam cum sonant, vel cum audiuntur, vel cum aguntur.

M.—Praeponis ergo factos facientibus: nam istos, qui sunt in memoria, ab illis aliis imprimi paulo ante dixisti.

D.—Nollem praeponere: sed rursus quomodo non praeponam diuturniora minus diuturnis, non vi**[1166]**deo.

M.—Non te istuc moveat. Non enim sicut aeterna temporalibus, ita ea quae diutius abolentur, iis quae breviore tempore transeunt, praeferenda sunt. Quia et sanitas unius diei profecto est melior, quam multorum dierum imbecillitas. Et si optanda optandis comparemus, melior est unius diei lectio, quam plurium scriptio, si eadem res uno die legatur, quae pluribus scribitur. Ita numeri qui sunt in memoria, etsi diutius manent quam illi a quibus imprimuntur, non eos tamen anteponere oportet eis quos agimus, non in corpore, sed in anima: utrique enim praetereunt, alii cessatione, alii oblivione. Sed illi quos operamur, etiam nondum cessantibus nobis, successione sequentium videntur auferri, dum primi secundis, et secundi tertiis, atque ita deinceps priores posterioribus praetereundo concedunt locum, donec ultimos perimat ipsa cessatio.

Por causa del olvido, de otra parte, desaparecen en conjunto muchos ritmos, aunque poco a poco, porque ni ellos mismos permanecen por largo tiempo sin menoscabo. Pues, por ejemplo, lo que después de un año no se encuentra en la memoria, también es ya algo menos después de un día; pero es inconsciente esta progresiva pérdida. De ello, sin embargo, no se conjetura erróneamente que el recuerdo se disipe, volando de repente, precisamente la víspera de que se cumpla el año. De aquí se da a entender que empieza a deslizarse a su ruina desde el mismo instante en que se adhiere a la memoria. De esto proviene la expresión que con frecuencia decimos: «apenas recuerdo», cuando después de cierto tiempo volvemos a reavivar un recuerdo, antes de que claramente desaparezca por completo. Por tal razón, una y otra especie de ritmo es mortal. A pesar de todo, los que son causa se anteponen con derecho a los que son efecto.

D.—Lo acepto y doy por bueno.

7. *M.*—Fija ya, por tanto, tu mirada en los tres ritmos restantes y explica cuál es el mejor y debe preferirse a los demás.

D.—No es fácil. Pues, por aquella regla, «hay que anteponer a los efectos sus causas», me veo obligado a dar la palma a los ritmos sonoros. Efectivamente, tenemos sensación de ellos al oírlos, y cuando los sentimos, experimentamos su acción. Estos, pues, son los que producen a aquellos que se hallan en la afección de los oídos cuando los oímos; y éstos, a su vez, que tenemos por la sensación, producen otros en la memoria, a los que justamente deben ser preferidos por ser su

Oblivione vero plures simul numeri, quamvis paulatim, absterguntur: nam nec ipsi aliquandiu manent integri. Quod enim post annum, verbi gratia, in memoria non invenitur, etiam post unum diem iam minus est: sed non sentitur ista diminutio: non tamen falso ex eo coniicitur, quia non utique pridie quam compleatur annus repente totum evolat: unde intellegi datur, ab illo tempore quo inhaeret memoriae incipere labi. Hinc est illud quod plerumque dicimus, «Tenuiter memini», cum aliquid post tempus recordando repetimus, antequam plane totum excidat. Quapropter utrumque hoc numerorum genus mortale est. Verumtamen facientes factis iure anteponuntur.

D.—Accipio et probo.

7. *M.*—Iam ergo tria reliqua intuere, et eorum quoque quod sit optimum et ceteris praeferendum, edissere.

D.—Non est facile. Nam ex illa regula qua factis facientes oportet anteferre, cogor sonantibus numeris palmam dare: hos enim sentimus audientes, et cum hos sentimus, hos patimur. Hi ergo faciunt eos qui sunt in aurium passione cum audimus: hi autem rursus quos sentiendo habemus, faciunt alios in memoria, quibus a se factis recte praeferuntur.

causa. Mas aquí, como la sensación y la memoria son propiedad del alma, no me causa confusión si antepongo un fenómeno, que se produce en el alma, a otro que está ya realizado en ella.

Otra cosa me conturba, a saber: cómo los ritmos o números sonoros, que ciertamente son corpóreos, o insertos de algún modo en el cuerpo, merecen más alabanza que aquellos que se encuentran en el alma cuando experimentamos la sensación. Y de nuevo me conturba por qué no han de merecer más alabanza cuando ellos son las causas y los otros sus efectos.

M.—Maravíllate más bien de que el cuerpo sea capaz de ejercer su acción en el alma. Tal vez no pudiera, realmente, hacer tal cosa si, a consecuencia del primer pecado, el cuerpo al que sin esfuerzo alguno y con suma facilidad vivificaba y gobernaba el alma, tornado a peor condición, no estuviese sometido a la corrupción y a la muerte; sin embargo, tiene él una belleza propia de su modo de ser, y por esto mismo hace suficientemente estimable la dignidad del alma, y ni el castigo ni la enfermedad de ésta logró despojarle del legado de una cierta belleza. Este castigo, por un misterio admirable y que no tiene palabras, dignóse asumir la suprema Sabiduría de Dios cuando se hizo hombre sin pecado, no sin la condición de pecador. Porque quiso nacer a la manera humana y padecer y morir. Sin haber merecido nada de esto, sino por su altísima bondad: para que nos guardemos del orgullo, por el que muy justamente venimos a dar en esas miserias, más que de los oprobios que El recibió sin culpa alguna; para que con espíritu tranquilo paguemos la deuda de la muerte, cuando El,

Sed hic, quia et sentire et meminisse animae est, non moveor, si aliquid quod in anima fit, alicui quod item in ea fit anteponam. Illud me conturbat, quomodo sonantes numeri, qui certe corporei sunt, vel quoquo modo in corpore, magis laudandi sint quam illi, qui, cum sentimus, in anima esse reperiuntur. Sed rursus conturbat quomodo non magis laudandi sint, cum hi faciant, illi ab his fiant.

M.—Mirare potius quod facere aliquid in anima corpus potest. Hoc enim fortasse non posset, si non peccato primo corpus illud quod nulla molestia et summa facilitate animabat et gubernabat, in deterius commutatum, et corruptioni subiaceret et morti; quod tamen habet sui generis pulchritudinem, et eo ipso dignitatem animae satis commendat, cuius nec plaga, nec morbus sine honore alicuius decoris meruit esse. Quam plagam summa Dei Sapientia, mirabili et ineffabili sacramento dignata est assumere, cum hominem sine peccato, non sine peccatoris conditione suscepit (cf. Rom 8,3). Nam et nasci humanitus, et pati et mori voluit. Nihil horum merito, sed excellentissi**[1167]**ma bonitate; ut nos caveremus magis superbiam, qua dignissime in ista cecidimus, quam contumelias quas indignus excepit; et animo aequo mortem debitam

por amor a nosotros, ha podido sufrirla aun sin tenerla como debida, y por cualquier otro fin más secreto y más puro que en tal misterio pueden entender los santos y mejores que nosotros. No es, pues, sorprendente que el alma, actuando dentro de una carne mortal, experimente las pasiones del cuerpo. Ni porque ella misma es mejor que el cuerpo hay que pensar que todo cuanto en ella se hace es mejor que todo lo que ocurre en el cuerpo. Te parece, en efecto, creo yo, que debemos preferir lo verdadero a lo falso.

D.—¿Quién podrá dudarlo?

M.—Pero *¿es* un árbol lo que vemos en sueños?

D.—De ninguna manera.

M.—Pero su forma se produce en el alma; en cambio, la del otro, que nosotros vemos, se realiza en el cuerpo. Así, puesto que lo verdadero es mejor que lo falso y el alma mejor que el cuerpo, lo verdadero en el cuerpo vale más que lo falso en el alma. Pero es mejor en tanto en cuanto es verdad, no en cuanto ocurre en el cuerpo; del mismo modo, el cuerpo es quizá peor en cuanto es falso, no en cuanto que ocurre en el alma. A menos que tengas que añadir algo.

D.—Nada, por cierto.

M.—Escucha otra cosa que, según mi pensar, está más cerca de la solución, aunque no sea mejor. Porque no negarás ser mejor lo que conviene que lo que no conviene.

D.—Todo lo contrario, lo proclamo.

solveremus, si propter nos potuit etiam indebitam sustinere; et quidquid secretius atque purgatius in tali sacramento a sanctis et melioribus intellegi potest. Ergo animam in carne mortali operantem passionem corporum sentire non mirum est. Nec quia ipsa est corpore melior, melius putandum est omne quod in ea fit, quam omne quod fit in corpore. Credo enim tibi videri verum falso esse praeponendum.

D.—Quis dubitaverit?

M.—Num vera est arbor, quam videmus in somnis?

D.—Nullo modo.

M.—At eius forma in anima fit, huius autem, quam nunc videmus, in corpore facta est. Quare cum et verum falso, et anima corpore melior sit, verum in corpore melius est quam falsum in anima. Sed ut hoc in quantum verum, non in quantum in corpore fit, melius est; ita illud in quantum falsum, non in quantum in anima fit, fortasse est deterius. Nisi quid habes ad haec.

D.—Nihil equidem.

M.—Audi aliud quod sit, ut puto, vicinius quam melius. Neque enim negabis, quod decet esse melius, quam id quod non decet.

D.—Immo fateor.

M.—Pero ¿quién duda que una mujer vaya decorosa con un vestido y en ese mismo pueda ser chocante un varón?

D.—También es cosa manifiesta.

M.—¿Qué decir si esa forma de los ritmos conviene en los sonidos que llegan a los oídos y no es conveniente en el alma, cuando ella los percibe y los experimenta? ¿Habría que sorprenderse en gran manera?

D.—No lo creo.

M.—¿Por qué, pues, dudamos en preferir los ritmos sonoros y corporales a los que son efectos suyos, aunque se produzcan en el alma, que es más excelente que el cuerpo? Así, preferimos números a números, productores a productos, no el cuerpo al alma. Porque los cuerpos son tanto mejores cuanto son más copiosos en tales números. El alma, en cambio, se hace mejor al despojarse de aquellos que recibe a través del cuerpo, cuando se aparta de los sentidos carnales y se reforma gracias a las armonías divinas de la Sabiduría. Así, en efecto, se dice en las Santas Escrituras: *Vuelta di yo al mundo para saber y considerar y buscar la Sabiduría y el número* (Ecl 7,26). Lo que de ningún modo ha de pensarse que fue dicho de esos ritmos en los que resuenan también los teatros disolutos, sino de aquellas armonías, creo yo, que el alma no recibe del cuerpo, pero que, recibidas del Dios soberano, más bien las imprime ella misma en el cuerpo. Cuál es su realidad, no debemos considerarlo en este lugar.

M.—At in qua veste decens est mulier, in eadem virum indecentem esse posse, quis ambigat?

D.—Et hoc manifestum est.

M.—Quid si ergo forma ista numerorum decet in sonis, qui allabuntur auribus, et dedecet in anima, cum eos sentiendo ac patiendo habet, num magnopere mirandum est?

D.—Non opinor.

M.—Quid ergo dubitamus sonantes numeros atque corporeos praeponere iis qui ab ipsis fiunt, quamvis in anima fiant, quae corpore est melior? Quia numeros numeris, efficientes factis, non corpus animae praeponimus. Corpora enim tanto meliora sunt, quanto numerosiora talibus numeris. Anima vero, istis quae per corpus accipit carendo, fit melior, cum sese avertit a carnalibus sensibus, et divinis sapientiae numeris reformatur. Ita quippe in Scripturis sanctis dicitur: *Circumivi ego, ut scirem et considerarem et quaererem sapientiam et numerum.* Quod nullo modo arbitrandum est de his numeris dictum, quibus etiam flagitiosa theatra personant: sed de illis, credo, quos non a corpore accipit anima, sed acceptos a summo Deo ipsa potius imprimit corpori. Quod quale sit, non hoc loco est considerandum.

Objeción y solución general

V 8. *M.*—Sin embargo, para que no nos venga a la mente que la vida del árbol es mejor que la nuestra, porque no recibe de otro cuerpo, por la sensación, las armonías (ella, en efecto, no tiene sentido alguno), con cuidado debemos examinar si verdaderamente lo que se llama *oír-entender* no es ninguna otra cosa que una acción realizada por el cuerpo en el alma.

Pero es el mayor absurdo que el alma esté como materia sometida al cuerpo artífice. Porque jamás el alma es inferior al cuerpo, y toda materia es menos noble que el obrero. Así, pues, de ninguna manera es el alma una materia sujeta al cuerpo, obrero suyo; mas lo sería si el cuerpo produjera en ella algunas armonías. Por tanto, cuando entendemos, no se producen en el alma armonías por causa de aquellos que nosotros conocemos en los números sonoros. ¿Desapruebas algo?

D.—¿Qué es, pues, lo que ocurre en el oyente?

M.—Como quiera que sea este fenómeno, que tal vez no podemos investigar o explicar, ¿tendrá tanta fuerza como para hacernos dudar que el alma es mejor que el cuerpo? O cuando proclamamos esta convicción, ¿podremos someter el alma al cuerpo que opere sobre ella y le imponga sus armonías, de tal suerte que el cuerpo sea el artífice y ella la materia de la cual y en la cual se produce una forma rítmica? Si creemos esto, necesario es creer también que es inferior al cuerpo. ¿Y qué puede creerse más digno de compasión? ¿Qué más detestable?

Qui ex anima sint numeri (5,8-8,22)

V 8. Verumtamen ne illud occurrat, arboris vitam meliorem esse quam nostram, quoniam non accipit sentiendo a corpore numeros (nullus enim ei sensus est); diligenter considerandum est utrum revera nihil sit aliud quod dicitur audire, nisi aliquid a corpore in anima fieri. Sed perabsurdum est fabricatori corpori materiam quoquo modo animam subdere. Numquam enim anima est corpore deterior; et omnis materia fabricatore deterior. Nullo modo igitur anima fa**[1168]**bricatori corpori est subiecta materies. Esset autem, si aliquos in ea numeros corpus operaretur. Non ergo, cum audimus, fiunt in anima numeri ab iis quos in sonis cognoscimus. An aliquid renuis?

D.—Quid est ergo quod in audiente contingit?

M.—Quidquid illud sit quod fortasse invenire aut explicare non possumus, num ad hoc valebit, ut animam corpore meliorem esse dubitemus? Aut cum hoc fatemur, poterimusne operanti corpori et numeros imponenti eam subdere; ut illud sit fabricans, haec autem materies de qua et in qua numerosum aliquid fabricetur? Quod si credimus, deteriorem illam credamus necesse est. Quo quid miserius, quid detestabilius credi

Bajo estas condiciones, intentaré por mi parte, según Dios se dignare prestar su ayuda, conjeturar y exponer lo que tras este fenómeno se oculta. Pero si por debilidad de los dos o de uno de nosotros el resultado queda por debajo de nuestro propósito, o bien nosotros mismos seguiremos investigando una y otra vez este problema, cuando nos hallemos más tranquilos, o lo dejaremos para ser investigado por otros más inteligentes, o con sereno espíritu sufriremos que quede oculto; sin embargo, no debemos dejar por ello escapar de nuestras manos esas seguridades adquiridas.

D. Retendré sin vacilar todo ello, si puedo; pero quisiera que esa oscuridad no fuese impenetrable a nosotros.

9. *M.*—Pronto diré lo que siento, y tú sígueme, o también camina delante, si te sientes con fuerzas, cuando adviertas que yo vacilo y me paro.

Yo pienso, en efecto, que el cuerpo no está animado por el alma sino bajo la finalidad del que lo creó [3]. Ni creo que el alma consiente algo de él, sino que hace de él y en él, disponiendo como de una materia sometida a su dominio por designio divino. Sin embargo, unas veces con facilidad, otras con dificultad, el alma opera cuanto, según sus méritos, le entrega más o menos la naturaleza corpórea.

Así, pues, cualquiera que sean los objetos corporales que se introducen en el cuerpo o que se le ofrecen desde fuera, no es en el alma, sino en el cuerpo donde ellos producen un efecto que se opone o favorece a la acción del alma. Y, por esta ra-

potest? Quae cum ita sint, conabor equidem, quantum Deus adiuvare dignabitur, quidnam ibi lateat coniectare atque disserere. Sed si hoc propter utriusque aut alterius nostrum infirmitatem minus pro voluntate successerit, vel nos ipsi alias sereniores id investigabimus, vel intellegentioribus investiganda deferemus, vel aequo animo latere patiemur: non tamen ideo ista certiora de manibus debemus amittere.

D.—Tenebo istud inconcussum si potero, et tamen latebram istam non esse impenetrabilem nobis velim.

9. *M.*—Cito dicam quid sentio: tu vero aut sequere, aut etiam praecede, si valebis, ubi me cunctari et haesitare animadverteris. Ego enim ab anima hoc corpus animari non puto, nisi intentione facientis. Nec ab isto quidquam illam pati arbitror, sed facere de illo et in illo tamquam subiecto divinitus dominationi suae: aliquando tamen cum facilitate, aliquando cum difficultate operari, quanto pro eius meritis magis minusve illi cedit natura corporea. Corporalia ergo quaecumque huic corpori ingeruntur aut obiiciuntur extrinsecus, non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt, quod operi eius aut adversetur, aut congruat. Ideoque cum renititur adversanti, et materiam sibi subiectam in operis sui vias

[3] La concepción del alma como *animadora* del cuerpo aquí expuesta tiene su fuente en Plotino, que San Agustín cristianiza y transforma con propia originalidad. Véase Gilson, o.c.

zón, como ella se opone a quien la contraría y difícilmente dirige a las sendas de su obra la materia que le está sometida, a causa de esta dificultad se torna más atenta a su acción; y como esta dificultad no se le oculta, por la atención prestada, se dice que en ella hay sensación, y es lo que se llama dolor o fatiga.

Pero cuando es favorable el objeto que llega al cuerpo o se le pone cerca, con facilidad conduce el alma a los caminos de su actividad toda esa influencia o cuanto de ésta cree necesario. Y esta acción suya, por la que aplica su cuerpo a un cuerpo que exteriormente le conviene, no le queda oculta porque se desarrolla con mucha más atención a causa de la excitación que viene de fuera; mas, porque este objeto le conviene, percibe ella una sensación de placer.

Por el contrario, si falta todo aquello con lo que el alma restaura los daños del cuerpo, la necesidad aparece como secuela, y cuando por esta dificultad de actuación se hace más atenta, y teniendo presente su propia acción, experimenta todo eso que se llama hambre, sed o fenómenos de este género. Y cuando son excesivos los alimentos ingeridos y de la pesadez de ellos nace la dificultad para actuar, tampoco esto ocurre sin excitar la atención; y como esta acción no queda oculta, se siente la indigestión. También actúa el alma con atención cuando elimina lo superfluo, con placer si lo hace suavemente, con dolor si es con aspereza. También actúa ella atentamente respecto a la perturbación de la enfermedad corpórea, deseando socorrer a su cuerpo amenazado de ruina y disolución; y como ella es consciente de esta acción, se dice que siente las enfermedades e indisposiciones.

difficulter impingit, fit attentior ex difficultate in actionem; quae difficultas propter attentionem, cum eam non latet, sentire dicitur, et hoc vocatur dolor aut labor. Cum autem congruit quod infertur, aut adiacet, facile totum id vel ex eo quantum opus est in sui operis itinera traducit. Et ista eius actio qua suum corpus convenienti extrinsecus corpori adiungit, quoniam propter quiddam adventitium attentius agitur, non latet; sed propter convenientiam, cum voluptate sentitur. At cum desunt ea quibus corporis detrimenta reficiat, egestas consequitur; et hac actionis difficultate cum fit attentior, et talis eius operatio non eam latet, fames aut sitis, aut tale aliquid appellatur. Cum autem supersunt ingesta, et ex eorum onere nascitur difficultas operandi, neque hoc sine attentione fit; et cum talis actio non latet, cruditas sentitur: attente etiam operatur cum eiicit superfluum, si leniter, cum voluptate; si aspere, cum dolore. Morbidam quoque perturbationem corporis attente agit, succurrere appetens labenti atque diffluenti; et hac actione non latente, morbos et aegrotationes sentire dicitur.

10. Y, para no alargarme, me parece que, cuando el alma siente en el cuerpo, no sufre un influjo suyo, sino que actúa con más atención en las pasiones del cuerpo, y que estas acciones, fáciles unas por su conveniencia, o difíciles por la contrariedad, no le quedan ocultas. Y todo esto, en conjunto, es lo que se llama sentir.

Pero este sentido, que, aun cuando nada sintamos, está a pesar de ello en nosotros, es un instrumento del cuerpo, utilizado por el alma con tan hábil dirección que está en él mejor dispuesta para reaccionar con atención a las pasiones del cuerpo, de suerte que armoniza lo semejante con su semejante y rechaza cuanto es nocivo [4]. Mueve ella, sin duda, a mi parecer, un elemento luminoso en los ojos, una aérea onda purísima y nobilísima en los oídos, un elemento vaporoso en la nariz, en la boca húmedo, en el tacto algo sólido y como lodoso. Pero sea con esta o con otra clasificación como puedan conjeturarse tales propiedades, el alma las acciona con calma, si los factores que se hallan presentes en la unidad de la salud se hacen entre sí lugar, como en común acuerdo de familia. Pero cuando se suman otras influencias que hacen experimentar al cuerpo una, por así llamarla, *alteridad,* el alma desarrolla acciones más intensas, adaptadas a las diversas partes y órganos: entonces se dice que el alma ve, oye, huele, gusta y siente por el tacto. Con estas acciones incorpora ella gustosa lo que le conviene y hace resistencia con pena a cuanto no le conviene. Estas son las operaciones que el alma, cuando siente, apor-

[1169] 10. Et ne longum faciam, videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere, et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere: et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentimus inest tamen, instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro, ut opinor, luminosum aliquid in oculis, aerium serenissimum et mobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terrenum et quasi lutulentum. Sed sive hac sive alia distributione ista coniiciantur; agit haec anima cum quiete, si ea quae insunt in unitate valetudinis quasi familiari quadam consensione cesserunt. Cum autem adhibentur ea quae nonnulla, ut ita dicam, alteritate corpus afficiunt; exserit attentiores actiones, suis quibusque locis atque instrumentis accommodatas: tunc videre, vel audire, vel olfacere, vel gustare, vel tangendo sentire dicitur; quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis.

[4] Teoría de la sensación plotiniana, profundamente modificada por San Agustín.

ta, pienso yo, a las pasiones del cuerpo, sin sufrir esas mismas pasiones.

Conclusión

11. *M.*—Por todo ello, como se trata de investigar al presente los ritmos de los sonidos, y se pone en duda el sentido del oído, no debemos detenernos más en otros temas. Así, pues, volvamos a lo que se estaba discutiendo y veamos si el sonido produce algún efecto en el oído. ¿Negarás tú este hecho?

D.—Ni lo más mínimo.

M.—Y bien, ¿no estás de acuerdo en que el mismo oído es un órgano animado?

D.—Estoy de acuerdo.

M.—Por consiguiente, cuando con la percusión del aire llega a moverse lo que en ese órgano hay parecido a un fluido aéreo, ¿creemos nosotros que el alma, que con su movimiento vital vivificaba en silencio, antes de ese sonido, el órgano corporal del oído, puede interrumpir la actividad de mover lo que está vivificando? ¿O hay que pensar que ella mueve ese fluido de su oído, repercutido desde fuera, de la misma manera y naturaleza que el que ella producía antes de que penetrara ese exterior sonido?

D.—No parece sino ser de otra manera.

M.—¿Y este mover de otra manera no habrá que llamarlo *hacer* y no *sufrir?*

D.—Así es.

Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere.

11. Quapropter cum de sonorum numeris in praesentia quaeratur, et sensus aurium vocetur in dubium, non oportet per cetera diutius evagari. Referamus itaque nos ad id de quo agitur, et videamus utrum sonus in auribus aliquid faciat. An tu id negabis?

D.—Nihil minus.

M.—Quid? Easdem aures animatum membrum esse nonne concedis?

D.—Concedo.

M.—Cum ergo id quod in eo membro simile est aeri, moveatur aere percusso; animam illam quae ante istum sonum vitali motu in silentio corpus aurium vegetabat, num putamus aut cessare posse ab opere movendi quod animat, aut eodem modo movere commotum extrinsecus aerem auris suae, quo movebat antequam ille illaberetur sonus?

D.—Non videtur nisi aliter.

M.—Hoc ergo aliter movere, nonne fatendum est facere esse, non pati?

D.—Ita est.

Digresión

M.—Por tanto, no debemos considerar absurdo que al alma, cuando siente, no se le oculten sus movimientos, sean acciones u operaciones, o cualquiera sea el nombre con que sea posible expresarlas.

12. Por otra parte, estas operaciones tienen a veces lugar cuando les preceden afecciones corporales, como son aquellas formas visibles que interceptan la luz de nuestros ojos, o cuando el sonido penetra en nuestros oídos, o cuando desde fuera se aplican exhalaciones a la nariz, sabores al paladar o cualquier objeto sólido y voluminoso al resto del cuerpo; o bien, otras veces, una cosa se traslada y pasa, en el mismo cuerpo, de un lugar a otro, o el cuerpo entero se mueve todo él por su propio peso o por peso ajeno: éstas son las operaciones que aporta el alma a las pasiones precedentes del cuerpo que le causan placer cuando ella las acepta o dolor cuando ella se resiste.

Mas cuando ella sufre algo de parte de sus mismas actividades, lo sufre por influjo de sí misma, no por influencia del cuerpo, pero se adapta por entero al cuerpo. Y por esta razón se empequeñece en sí misma, porque el cuerpo es siempre menor que ella.

13. Apartada, pues, de su Señor y vuelta hacia su siervo, necesariamente pierde fuerza; asimismo, al tornarse de su siervo hacia su Señor, necesariamente recobra vigor, y a este mismo servidor suyo granjea una vida muy fácil y, por consiguiente, de ningún modo trabajosa y ajetreada, una vida a la

M.—Non igitur absurde credimus motus suos animam, vel actiones, vel operationes, vel si quo alio nomine commodius significari possunt non latere cum sentit.

12. Hae autem operationes vel praecedentibus corporum passionibus adhibentur; ut sunt cum illae oculorum nostrorum lucem formae interpellant, aut in aures influit sonus, aut naribus exhalationes, palato sapores, cetero corpori quaelibet solida et corpulenta admoventur extrinsecus, vel in ipso corpore de loco in locum migrat aliquid sive transit, vel totum ipsum corpus suo alienove pondere movetur: hae sunt operationes quas adhibet anima praecedentibus passionibus corporis; quae delectant eam associantem, offendunt resistentem. Cum autem ab eisdem suis operationi-**[1170]**bus aliquid patitur, a seipsa patitur, non a corpore; sed plane cum se accommodat corpori: et ideo apud seipsam minus est, quia corpus semper minus quam ipsa est.

13. Conversa ergo a Domino suo ad servum suum, necessario deficit: conversa item a servo suo ad Dominum suum, necessario proficit, et praebet eidem servo facillimam vitam, et propterea minime operosam et

que, a causa de una paz suma, no se le arrebata atención ninguna. Así es la disposición del cuerpo que se llama salud: no tiene, en efecto, necesidad de ninguna atención nuestra, no porque el alma no hace entonces nada en el cuerpo, sino porque no puede hacer nada más fácil. Porque en todas nuestras obras trabajamos con tanta más atención cuanto mayores son las dificultades.

Ahora bien: esta salud será muy firme y segurísima en el momento en que este cuerpo, en su tiempo y orden determinado, haya sido restituido a su antiguo estado de firmeza [5], la resurrección suya que saludablemente creemos, aun antes de que con absoluta perfección llegue a ser entendida por nosotros. Porque el alma debe ser dirigida por quien es superior a ella y dirigir lo que le es inferior. Superior a ella es sólo Dios, inferior sólo el cuerpo, si consideras cada alma y el alma en su totalidad. Porque igual que ella no puede existir toda entera sin el Señor, tampoco puede alzarse sin su servidor. Y como el Señor es más que ella, así es menos su servidor. Por lo que, desplegada hacia su Señor, comprende sus perfecciones eternas, y gana más ser, y más también, a su manera, el siervo por medio de ella. Pero menospreciado su Señor y vuelta hacia el servidor bajo la guía de la carnal concupiscencia, percibe sus movimientos que ella le comunica y pierde ser, si bien no tanto como su siervo, por más que éste llegue a la mayor degradación en su propia naturaleza. Pero por este de-

negotiosam, ad quam propter summam quietem nulla detorqueatur attentio; sicut est affectio corporis quae sanitas dicitur: nulla quippe attentione nostra opus habet, non quia nihil tunc agit anima in corpore, sed quia nihil facilius agit. Nam in omnibus operibus nostris tanto quidquam attentius, quanto difficilius operamur. Haec autem sanitas tunc firmissima erit atque certissima, cum pristinae stabilitati, certo suo tempore atque ordine, hoc corpus fuerit restitutum, quae resurrectio eius, antequam plenissime intellegatur, salubriter creditur. Oportet enim animam et regi a superiore, et regere inferiorem. Superior illa solus Deus est, inferius illa solum corpus, si ad omnem et totam animam intendas. Ut ergo tota esse sine Domino, sic excellere sine servo non potest. Ut autem Dominus eius magis est quam ipsa, ita servus minus. Quare intenta in Dominum intellegit aeterna eius, et magis est, magisque est etiam ipse servus in suo genere per illam. Neglecto autem Domino intenta in servum carnali qua ducitur concupiscentia, sentit motus suos quos illi exhibet, et minus est: nec tamen tantum minus, quantum ipse servus,

[5] Se refiere aquí San Agustín a la resurrección. *Pristina stabilitas* quiere significar el estado del hombre antes del pecado original. En *Retractationes* 1,1, cap.11,3, revisó San Agustín este lugar puntualizando que el cuerpo resucitado será más excelente que el del hombre antes de su caída, tal como se refiere en el Génesis.

lito de su dueña es mucho menos de lo que era, cuando ella era más en su ser antes de haber delinquido.

14. Por todo lo expuesto, siendo al fin el cuerpo mortal y frágil, el alma lo señorea con gran dificultad y atención. De ahí que ella sucumbe al error de tener en mayor estima el gusto del cuerpo, porque su materia se entrega a su atención, que la salud misma, que no tiene necesidad de atención alguna. Y no es de maravillarse que se vea envuelta en aflicciones al preferir la desazón a la paz.

Pero al retornar a su Señor, le nace una desazón más grande: el temor de volver a dejarle, hasta que se apacigüe el ímpetu de los ajetreos carnales, desatado por una larga costumbre y que intenta interponerse a su conversión por medio de tumultuosos recuerdos. Así, calmados al fin sus movimientos, por los que ella se sentía conducida hacia las cosas exteriores, realiza la paz de la libertad íntima que se simboliza en el sábado. De este modo conoce que solo Dios es su Señor, el único a quien sirve con libertad suprema.

Mas estos deseos carnales, que ella excita cuando quiere, también cuando quiere los apacigua. Porque así como el pecado está en su poder, no lo está igualmente la pena del pecado. Gran cosa es ciertamente el alma por sí misma y no persevera en sí capaz de reprimir los movimientos lascivos. Peca, en efecto, con creciente fuerza y, después del pecado, más débil según la ley divina, se hace menos fuerte para reparar lo que hizo. *¡Desdichado hombre soy yo! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios por me-*

etiam cum maxime est in natura propria. Hoc autem delicto dominae multo minus est quam erat, cum illa ante delictum magis esset.

14. Quocirca mortali iam et fragili cum magna difficultate atque attentione dominatur. Hinc illi error incurrit, ut voluptatem corporis, quia eius attentioni cedit materies, pluris aestimet quam ipsam sanitatem, cui attentione nulla opus est. Nec mirum si aerumnis implicatur, praeponens curam securitati. Convertenti se autem ad Dominum, maior cura oritur, ne avertatur; donec carnalium negotiorum requiescat impetus, effrenatus consuetudine diuturna, et tumultuosis recordationibus conversioni eius sese inserens: ita sedatis motibus suis quibus in exteriora provehebatur, agit otium intrinsecus liberum, quod significatur sabbato; sic cognoscit solum Deum esse Dominum suum, cui uni summa libertate servitur. Non autem illos carnales motus, ut cum libet exserit, ita etiam cum libet exstinguit. Non enim sicut peccatum in eius potestate est, ita etiam poena peccati. Magna quippe res est ipsa anima, nec ad opprimendos lascivos motus suos idonea sibi remanet. Valentior enim peccat, et post peccatum divina lege facta imbecillior, minus potens est auferre quod fecit. *Infelix ego homo, quis* **[1171]** *me liberabit de corpore mortis*

dio de esucristo, Señor nuestro. Así, pues, el movimiento del alma, que conserva su energía y todavía no se ha extinguido, está en la memoria, según se dice; y cuando el espíritu pone su atención en otra cosa, es como si aquel movimiento anterior no estuviese más en él, y en realidad se empequeñece, a menos que antes de su desaparición no se renueve por una cierta proximidad de movimientos semejantes.

Exposición

15. *M.*—Pero quisiera saber si nada de esto te provoca a partido contrario.

D.—Me parece que hablas con probabilidad y yo no osaría oponerme.

M.—Por consiguiente, como la sensación en sí misma consiste en mover el cuerpo contra el movimiento que en él se produjo, ¿no crees tú que por esta razón nada sentimos nosotros cuando nos cortan partes óseas, uñas y cabellos, no porque esos elementos corpóreos no tengan absolutamente vida en nosotros —pues de otro modo no se podrían conservar, ni nutrir ni crecer, ni mostrar también su potencia para producir renuevos—, sino que el aire, ese elemento variable, los penetra con menguada libertad, como para que el alma pueda producir en ellos un movimiento tan rápido como es aquel contra el cual se dice que ella reacciona con la sensación?

Como se considera que esta clase de vida está presente en los árboles y demás vegetales, de ningún modo cabe preferirla no sólo a la nuestra, que tiene la gran facultad de la razón, sino ni siquiera a la misma de las bestias. Una cosa es, en

huius? Gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum (Rom 7,24-25). Motus igitur animae servans impetum suum, et nondum exstinctus, in memoria esse dicitur: et cum in aliud intenditur animus, quasi non inest animo pristinus motus, et revera minor fit, nisi antequam intercidat, quadam similium vicinitate renovetur.

15. Sed velim scire, utrum te adversus ista nihil moveat.

D.—Probabiliter mihi dicere videris, nec ausim resistere.

M.—Cum igitur ipsum sentire movere sit corpus adversus illum motum qui in eo factus est, nonne existimas ideo nos non sentire cum ossa et ungues et capilli secantur, non quia ista in nobis omnino non vivunt, non enim aliter aut continerentur aut nutrirentur aut crescerent, aut etiam vim suam in serenda prole monstrarent; sed quia minus libero aere penetrantur, mobili scilicet elemento, quam ut motus ibi possit ab anima fieri tam celer, quam est ille adversus quem fit cum sentire dicitur? Talis quaedam vita cum in arboribus atque stirpibus ceteris esse intellegatur, nullo modo eam non solum nostrae quae ratione etiam praepollet, sed ne ipsi quidem belluinae decet praeponere. Aliud est enim summa stolidi-

efecto, no tener sensación a causa de una suma torpeza, otra no tenerla por efecto de una suma salud de cuerpo. Porque en un caso faltan los órganos, que se muevan contra las pasiones del cuerpo, en otro las pasiones mismas.

D.—Lo apruebo y estoy de acuerdo.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: LOS RITMOS DEL ALMA

VI 16. *M.*—Vuelve, pues, conmigo al tema y dime cuál de aquellas tres clases de ritmos, de los que uno está en la memoria, otro en la sensación y otro en el sonido, te parece el más eminente.

D.—Pongo el sonido después de los otros dos que están en el alma y que en cierto modo tienen vida; pero estoy inseguro cuál de estos dos debo juzgar más excelente, si es que no habíamos dicho quizá lo siguiente: como hay que preferir los ritmos que están en la acción —producidos por el alma— a los que están en la memoria, no por otra razón sino porque los unos son causas y los otros efectos de estas causas, por igual motivo debemos preferir también esos ritmos que hay en el alma, mientras oímos, a los que se producen en la memoria como efectos suyos, como poco antes también era parecer mío.

M.—No creo absurda tu respuesta. Pero como nuestra discusión ha demostrado que los ritmos que hay en la sensación son también operaciones del alma, ¿cómo los distingues tú de los que observamos que estaban en la actividad del alma, cuando aun estando en silencio, sin acudir al recuerdo, el alma pro-

tate, aliud summa sanitate corporis nihil sentire. Nam in altero instrumenta desunt, quae adversus passiones corporis moveantur, in altero ipsae passiones.

D.—Probo et assentior.

VI 16. *M.*—Redi ergo mecum ad propositum, atque responde de tribus illis generibus numerorum, quorum alterum in memoria est, alterum in sentiendo, alterum in sono, quodnam tibi videatur excellere.

D.—Sonum duobus illis postpono quae in anima sunt et vivunt quodammodo: sed horum duorum quod praestantius iudicem, incertus sum, nisi forte quoniam illos qui sunt in actione, non ob aliud praeponendos iis qui sunt in memoria dixeramus, nisi quod illi facientes sunt, isti ab his facti; eadem ratione istos etiam qui dum audimus insunt in anima oportet iis anteponere qui ab iisdem in memoria fiunt, sicuti et dudum mihi videbatur.

M.—Non puto absurdam responsionem tuam: sed quoniam disputatum est, hos etiam qui sunt in sentiendo numeros operationes esse animae; quomodo eos ab illis discernis, quos in actu esse animadvertimus, etiam cum in silentio non recordans agit aliquid anima per temporalia

duce en sí un movimiento rítmico de acuerdo con los intervalos del tiempo? ¿Acaso porque unos son propios del alma al moverse hacia su cuerpo, y los otros propios del alma en el momento de la audición, reaccionando contra las pasiones del cuerpo?

D.—Acepto esa distinción.

M.—¿Y qué te parece? ¿Debe mantenerse el dictamen de juzgar más excelentes los que el alma desarrolla respecto al cuerpo que los que ella misma opone a las pasiones del cuerpo?

D.—Más libres me parecen los que se producen en silencio que aquellos que se manifiestan no sólo en servicio del cuerpo, sino también en función de las pasiones del cuerpo.

M.—Veo cinco clases de ritmos distinguidos por nosotros y ordenados por ciertas escalas de valor a los que, si te place, debemos poner adecuados nombres para que en nuestra restante conversación no sea necesario emplear más palabras que cosas haya.

D.—Me place de veras.

M.—Llámense, por tanto, los primeros ritmos *números de juicio;* los segundos, *números proferidos;* los terceros, *números entendidos;* los cuartos, *números recordables;* los quintos, *números sonoros.*

D.—Los retengo y con creciente gusto emplearé tales nombres.

spatia numerosum? An quod illi sunt moventis sese animae ad corpus suum, hi vero in audiendo moventis sese animae adversus passiones corporis sui?

D.—Accipio istam differentiam.

M.—Quid? In sententia manendumne arbitraris, ut praestantiores illi iudicentur qui sunt ad corpus, quam illi qui sunt adversus passiones corporis?

D.—Liberiores mihi videntur illi qui sunt in silentio, quam ii qui non solum ad corpus, sed ad passiones etiam corporis exseruntur.

M.—Distincta a nobis et quibusdam meritorum gradibus ordinata video quin**[1172]**que genera numerorum, quibus, si placet, imponamus congrua vocabula, ne in reliquo sermone pluribus verbis quam rebus uti necesse sit.

D.—Placet vero.

M.—Vocentur ergo primi iudiciales, secundi progressores, tertii occursores, quarti recordabiles, quinti sonantes.

D.—Teneo, et his nominibus utar libentius.

Proposición tercera: números de juicio

VII 17. *M.*—Atiende, pues, a lo que sigue y dime cuáles de estos números te parecen inmortales, o si todos ellos, según estimación tuya, se disgregan a su debido tiempo y perecen.

D.—Los de juicio solos son inmortales, a mi parecer; los demás veo que pasan al producirse o se borran de la memoria por olvido.

M.—¿Tan seguro estás de la inmortalidad de esos como de la muerte de los otros? ¿O hay que investigar con mayor atención si los primeros son verdaderamente inmortales?

D.—Más bien investiguemos.

M.—Dime, pues: cuando yo pronuncio un verso un poco más aprisa o algo más lentamente, con tal que respete la ley de los tiempos, según la cual los pies se relacionan en la proporción del simple al doble, ¿atropello con daño alguno el juicio de tu sentido?

D.—No, en absoluto.

M.—Y bien, aquel sonido que se emite en sílabas más rápidas y como más fugaces, ¿puede llenar más tiempo del que suena?

D.—¿Cómo va a poder?

M.—Por tanto, si estos números de juicio se mantuviesen retenidos por el lazo del tiempo en una duración igual a aquella en la que se han sucedido los números sonoros, ¿podrían

VII 17. *M.*—Attende igitur deinceps, et dic mihi, quinam istorum immortales tibi videantur, an omnes suis temporibus labi atque occidere existimes.

D.—Iudiciales solos immortales puto; ceteros video vel transire cum fiunt, vel de memoria oblivione deleri.

M.—Tam certus es de istorum immortalitate, quam de interitu ceterorum; an diligentius, utrum vere hi immortales sint, oportet quaerere?

D.—Quaeramus sane.

M.—Dic ergo, cum aliquanto correptius sive productius, dum serviam temporum legi qua simplo ad duplum pedes conveniunt, versum pronuntio, num offendo ulla fraude iudicium sensus tui?

D.—Non omnino.

M.—Quid? Sonus ille qui correptioribus et quasi fugacioribus syllabis editur, num potest plus temporis occupare quam sonat?

D.—Qui potest?

M.—Iudiciales ergo illi numeri si vinculo temporis in tanto spatio tenerentur, quanto isti sonantes digesti sunt; possentne ad eorum sonan-

aspirar a juzgar estos ritmos que se producen conforme a la ley del yambo, aunque un poco más lentos?

D.—De ninguna manera.

M.—Así, pues, está claro que estos números, que ocupan alta presidencia por su rango de jueces, no están ligados por la duración de tiempos.

D.—Está absolutamente claro.

18. *M.*—Con razón estás de acuerdo. Pero si no estuviesen retenidos por ningún espacio de tiempo, cualquiera que sea la mayor lentitud con que yo pronuncie sonidos yámbicos según sus intervalos regulares, a pesar de todo se aplicarían para juzgarlos. Ahora bien: si yo pronuncio una sílaba durante el espacio de tiempo en que se suceden (por no decir muchos) tres pasos de un caminante, y otra sílaba durante un tiempo doble, y así sucesivamente una serie de yambos tan prolongados, por este tiempo simple y doble se guardaría, sin embargo, la regla del yambo; y no podríamos aplicar el juicio natural de nuestro oído para dar esas mediciones por buenas. ¿No te parece?

D.—Negar no puedo que parece ser así, porque, a mi entender, está clara la cosa.

M.—Por consiguiente, también estos números de juicio están contenidos en ciertos límites de duraciones temporales, que no pueden sobrepasar cuando juzgan, y todo cuanto excede estos espacios, no pueden ellos abarcarlo para emitir su juicio. Y si ellos están así limitados, no veo cómo son inmortales.

tium, qui paulo productius eadem iambica lege funduntur, aspirare iudicium?

D.—Nullo modo.

M.—Igitur apparet hos mora temporum, qui iudicando praesident, non teneri.

D.—Prorsus apparet.

18. *M.*—Recte annuis. Sed si nulla tenerentur, quantolibet productius, legitimis intervallis iambicos proferrem sonos, nihilominus ad iudicandum adhiberentur: nunc vero si ederem unam syllabam quanta mora peraguntur (ne multum dicam) tres passus incedentis, et aliam duplo, atque ita deinceps tam longos iambos ordinarem; simpli et dupli lex illa nihilosecius servaretur: nec tamen naturale illud iudicium his dimensionibus approbandis adhibere possemus. An tibi non videtur?

D.—Negare non possum ita videri: nam mea quidem sententia res in aperto est.

M.—Tenentur ergo et hi iudiciales nonnullis finibus temporalium spatiorum, quos in iudicando excedere nequeunt, et quidquid excedit haec spatia, non assequuntur ut iudicent: atque ita si tenentur, quomodo sint immortales non video.

D.—Ni yo veo qué debo responder. Mas aunque ahora esté menos persuadido de su inmortalidad, no entiendo, sin embargo, cómo de esta presunción se les puede convencer de que son mortales. Puede ocurrir, efectivamente, que cualesquiera sean los espacios de tiempo que ellos juzguen, puedan hacerlo siempre; porque yo no puedo decir, como de los demás, que se borren por olvido, ni que existen durante tanto tiempo, o que se prolongan en el mismo en que el sonido llega y hasta donde se extienden los *números entendidos,* o exactamente mientras se hacen o cuanto se alargan los que denominamos *proferidos;* porque estos dos géneros pasan con el tiempo mismo de su actividad. Los números de juicio, por el contrario, permanecen —si es en el alma, lo ignoro, pero sí ciertamente en la misma naturaleza del hombre— preparados para emitir juicio sobre lo que se les ofrezca, aunque oscilen desde una brevedad fija hasta una longitud determinada, para aprobar en tales ofertas los sonidos armoniosos y condenar los confusos.

19. *M.*—Al menos me concedes que unos hombres se sienten antes molestos a causa de los ritmos defectuosos, otros más lentamente, y la mayoría reconoce juiciosamente los imperfectos por comparación con los perfectos, una vez que han escuchado los que van bien y los que van mal al oído.

D.—Lo concedo.

M.—¿De dónde, al cabo, piensas que brota esta diferencia si no es de la naturaleza o del ejercicio, o de ambas cosas?

D.—Así lo pienso.

D.—Nec ego video quid respondeam. Sed quamquam de immortalitate horum iam minus praesumam, non tamen quo pacto hic mortales convincantur intellego. Fieri enim potest, ut quantacumque spatia iudicare possunt, semper id possint, quoniam non sicut ceteros, aut oblivione aboleri possum dicere, aut tamdiu esse vel in tantum extendi, quamdiu sonus appellitur et in quantum extenduntur occursores illi, aut quamdiu aguntur vel quantum producuntur quos progressores vocavimus; nam utrique cum ipso tempore operationis suae transeunt: hi autem iudiciales, utrum et in anima nescio, in ipsa certe hominis natura manent, iudicaturi de oblatis, quamquam a certa brevitate usque ad certam longitudinem varientur, approbando in his numerosa, et perturbata damnando.

[1173] 19. *M.*—Saltem illud concedis, alios homines citius offendi claudicantibus numeris, alios tardius, et plerosque nonnisi ex comparatione integrorum iudicare vitiosos, cum et illos congruos et illos incongruos audierint.

D.—Concedo.

M.—Unde tandem hanc differentiam putas existere, nisi aut natura, aut exercitatione, aut utroque?

D.—Sic arbitror.

M.—En vista de esto, pregunto yo: ¿puede uno alguna vez juzgar y apreciar espacios del ritmo más prolongados, que otro cualquiera no puede?

D.—Yo creo que es posible.

M.—Más aún. El que no puede, si se ejercita convenientemente y no es demasiado torpe, ¿no podrá hacerlo también?

D.—Podrá, naturalmente.

M.—¿Y este género de personas puede progresar tanto como para apreciar esos espacios más largos hasta ser capaces, por medio del sentido natural del juicio —si no están al menos impedidos por el sueño—, de captar los espacios simples y dobles de las horas y de los días, también de los meses y de los años, y verificar con gestos de su propio movimiento toda una serie de yambos?

D.—No pueden.

M.—¿Por qué no pueden, si no es a causa de que a todo ser vivo se le ha dispensado, según su propia especie, el sentido de los lugares y de los tiempos de acuerdo con una armonía universal, de tal suerte que al modo como su cuerpo tiene tal cantidad de masa en proporción de la masa universal, de la que es parte, y su edad tiene tanta duración en proporción a la del tiempo universal, de la que ella es parte, así también su facultad de sentir es proporcionada a su acción que él produce en armonía con el movimiento universal de la que ella es parte? De esta manera, por abarcarlo todo, es grande este mundo, que con frecuencia es designado en las divinas Escrituras bajo el nombre de cielo y tierra, y aun si sus partes todas disminuyen proporcionalmente, él sigue siendo igualmente grande; y si aumentan en proporción, permanece grande; porque, en los espacios de lugar y de tiempo, ninguna porción de ellos es grande tomada de manera absoluta en sí misma, sino con relación a otra más pequeña; y nada, a su vez, entre ellas, tiene en sí la pequeñez absoluta sino respecto a otra más grande. Por tal razón, si se ha otorgado a la naturaleza un sentido para juzgar las acciones de su vida corpórea, un sentido con que no pueda juzgar espacios de tiempos superiores a los que reclaman ser propios de esta vida sensible, como esa tal naturaleza del hombre es mortal, pienso que es también mortal ese tal sentido.

Porque no en vano se llama la costumbre una segunda naturaleza y hasta una naturaleza artificial. Vemos, por otra parte, que una especie de sentidos nuevos, gracias a la costumbre, sensibles para juzgar en toda clase de objetos corporales, perecen por causa de otra costumbre contraria.

M.—Quaero igitur utrum possit aliquis aliquando productiora intervalla iudicare et approbare, quae alius non possit?

D.—Credo esse posse.

M.—Quid? Ille qui non potest, si se exerceat congruenter, nec adeo tardus sit, nonne poterit?

D.—Poterit vero.

M.—Num in tantum possunt isti proficere ad productiora iudicanda, ut horarum vel dierum, vel etiam mensium annorumve dupla et simpla spatia, cum saltem somno interpediantur, sensu illo iudiciario possint comprehendere, et tamquam illos iambos motionis nutibus approbare?

D.—Non possunt.

M.—Quid ita non possunt, nisi quia unicuique animanti in genere proprio, proportione universitatis, sensus locorum temporumque tributus est; ut quomodo corpus eius proportione universi corporis tantum est, cuius pars est, et aetas eius proportione universi saeculi tanta est, cuius pars est; ita sensus eius actioni eius congruat, quam proportione agit universi motus, cuius haec pars est? Sic habendo omnia, magnus est hic mundus, qui saepe in Scripturis divinis coeli et terrae nomine nuncupatur (cf. Gen 1,1), cuius omnes partes si proportione minuantur, tantus est; et si proportione augeantur, nihilominus tantus est: quia nihil in spatiis locorum et temporum per seipsum magnum est, sed ad aliquid brevius; et nihil rursus in his per seipsum breve est, sed ad aliquid maius. Quapropter si humanae naturae ad carnalis vitae actiones talis sensus tributus est, quo maiora temporum spatia iudicare non possit, quam intervalla postulant ad talis vitae usum pertinentia; quoniam talis hominis natura mortalis est, etiam talem sensum mortalem puto. Non enim frustra consuetudo quasi secunda, et quasi affabricata natura dicitur. Videmus autem velut quosdam sensus novos in iudicandis cuiuscemodi rebus corporeis consuetudine affectos, alia consuetudine deperire.

Examen de los demás números

VIII 20. *M.*—Pero cualquiera sea la naturaleza de estos números de juicio, sobresalen ciertamente de tal modo que dudamos o con dificultad indagamos si son mortales. Sobre los otros cuatro géneros no hay discusión de que realmente lo son; aunque algunos de éstos no abarcan a los números de juicio, porque se extienden más allá de su dominio, aquéllos reclaman, sin embargo, a estos cuatro géneros bajo su propio dominio.

Efectivamente, también los números proferidos, cuando acometen una operación armoniosa en el cuerpo, experimentan

VIII 20. Sed quoquo modo se habeant hi numeri iudiciales, eo certe praestant quod dubitamus, vel difficile pervestigamus utrum mortales sint. De ceteris autem quattuor generibus nec quaestio est quin mortales sint; quorum etsi quosdam non comprehendunt, quia ultra ipsorum iura porrecti sunt, genera tamen ipsa suo examini vindicant. Nam et illi progressores cum aliquam in corpore numerosam operationem appetunt,

una modificación bajo la influencia secreta de los números de juicio. Porque lo que nos detiene y aparta de caminar a pasos desiguales, de dar golpes a intervalos desiguales o de comer o de beber con desiguales movimientos de mandíbulas, o de rascar, en fin, con desiguales idas y venidas de uñas, y para no recorrer con el pensamiento otras muchas operaciones, todo cuanto en cualquier intención de realizar una cosa, por medio de los órganos de nuestro cuerpo, nos aleja de los movimientos desiguales y en silencio nos manda una cierta armonía, es esto mismo precisamente no sé qué juicio, que sugiere a Dios como creador de todo ser viviente: El es, debemos creer ciertamente, el autor de toda armonía y concordia.

21. También los números entendidos, que ciertamente no se producen por propia iniciativa, sino según las pasiones del cuerpo, están igualmente sometidos a estos números de juicio para ser valorados, y de hecho son valorados en la medida en que la memoria puede retener sus intervalos [6]. Porque un número, que se compone de intervalos de tiempo, no puede ser de ninguna manera juzgado por nosotros si en esa tarea no viene en nuestra ayuda la memoria. Una sílaba, en efecto, por breve que ella sea, tanto cuando comienza como cuando termina, en un tiempo resuena en su principio y en un tiempo su final. Ella, por consiguiente, se extiende en un espacio de tiempo, por pequeño que sea, y desde su comienzo se dirige a través de un medio a su final. Así ha demostrado la razón que

latente istorum iudicialum nutu modificantur. Quod enim nos vel ambulantes ab imparibus passibus, vel percutientes ab imparibus intervallis plagarum, vel edentes vel bibentes ab imparibus malarum motibus, scalpentes denique ab imparibus unguium ductibus; **[1174]** et ne per multas alias operationes percurram, quod nos in qualibet attentione agendi aliquid per corporis membra ab imparibus motibus refrenat et cohibet, et quamdam parilitatem tacite imperat; idipsum est iudiciale nescio quid, quod conditorem animalis insinuat Deum quem certe decet credere auctorem omnis convenientiae atque concordiae.

21. Et illi occursores numeri, qui certe non pro suo nutu, sed pro passionibus corporis aguntur, in quantum eorum intervalla potest memoria custodire, in tantum his iudicialibus iudicandi offeruntur atque iudicantur. Numerus namque iste qui intervallis temporum constat, nisi adiuvemur in eo memoria, iudicari a nobis nullo pacto potest. Quamlibet enim brevis syllaba, cum et incipiat et desinat, alio tempore initium eius et alio finis sonat. Tenditur ergo et ipsa quantulocumque temporis intervallo, et ab initio suo per medium suum tendit ad finem. Ita ratio invenit tam localia quam temporalia spatia infinitam divisionem recipere;

[6] El problema sobre la psicología del recuerdo, presente ya en Platón y especial objeto de estudio en Aristóteles, en su tratado sobre el alma, adquiere en San Agustín matices propios con su teoría de la *iluminación*. La descripción más fina y sugerente nos la dejó en el libro 10 de las *Conf.*, cap.8-18.

todo espacio, sea local o temporal, es susceptible de dividirse hasta el infinito, y por ello no se percibe el final de una sílaba al mismo tiempo que su principio. En consecuencia, para percibir aun la sílaba más breve, si no nos ayuda la memoria, de suerte que, en el instante en que ya no suena el comienzo, sino el fin de la sílaba, persiste todavía en el alma aquel movimiento, que se produjo cuando sonó el principio mismo, podemos decir que no hemos oído nada.

De aquí ocurre que, absorbidos muchas veces por otro pensamiento, nos parece no haber oído a personas que están hablando ante nuestra presencia. No porque el alma no produzca en ese instante los *números entendidos,* cuando el sonido llega sin duda a nuestros oídos y el alma no puede cesar de ejercer influjo en la pasión de su cuerpo ni puede moverse de distinta manera que si la pasión no existiese, sino porque a causa de su atención a otra cosa diversa, se extingue inmediatamente la energía de su movimiento que, si persistiese, persistiría exactamente en la memoria, para que nosotros descubriésemos y sintiéramos que habíamos oído.

Porque si una mente más lenta capta menos lo que la razón descubre en una sola sílaba breve, nadie ciertamente duda, cuando se trata de dos breves, que ningún alma pueda oírlas al mismo tiempo. Porque la segunda no suena si no ha cesado la primera. Y lo que no puede sonar al mismo tiempo, ¿cómo puede ser oído a la vez? De igual modo, lógicamente, que para captar los intervalos de lugar nos ayuda la difusión de rayos luminosos, que salen de las diminutas pupilas a su abertura, y que de tal modo son porciones de nuestro cuerpo que, aunque

et idcirco nullius syllabae cum initio finis auditur. In audienda itaque vel brevissima syllaba, nisi memoria nos adiuvet, ut eo momento temporis quo iam non initium, sed finis syllabae sonat, maneat ille motus in animo, qui factus est cum initium ipsum sonuit; nihil nos audisse possumus dicere. Hinc est illud quod plerumque alia cogitatione occupati, coram loquentes non vobis videmur audisse: non quia occursores illos numeros non agit tunc anima, cum sine dubio sonus ad aures perveniat, et illa in passione corporis sui cessare non possit, nec possit nisi aliter moveri quam si illa non fieret; sed quia intentione in aliud subinde exstinguitur motionis impetus, qui si maneret, in memoria utique maneret, ut nos et inveniremus et sentiremus audisse. Quod si de una syllaba brevi minus sequitur mens tardior quod invenit ratio, de duabus certe nemo dubitat, quin eas simul nulla anima possit audire. Non enim sonat secunda, nisi prima destiterit: quod autem simul sonare non potest, simul audiri qui potest? Ut igitur nos ad capienda spatia locorum diffusio radiorum iuvat, qui e brevibus pupulis in aperta emicant, et adeo sunt nostri corporis, ut quamquam in procul positis rebus quas videmus, a

estén alejadas de nosotros las cosas que vemos, son vivificadas por nuestra alma; de igual modo, digo, que la emisión de esos rayos nos ayudan a captar los espacios de lugar, así la memoria, que es como la luz de los intervalos del tiempo, abarca tanta dimensión de esta misma duración cuanta de algún modo puede extenderse en su modo de ser.

Mas cuando durante largo tiempo hiere los oídos un sonido continuo, no diferenciado por intervalos, y a partir de su terminación sigue otro de doble duración, o también de duración equivalente; a causa de la atención prestada al sonido, que sigue continuo, aquel movimiento del alma que se produjo por la atención al sonido pasado y extinguido, mientras pasaba, queda atenuado, es decir, no queda en la memoria. Por tanto, si los números de juicio no pueden apreciar armonías situadas en los intervalos de tiempo, sino las que les presentare, a modo de sierva suya, la memoria —a excepción de los números proferidos a los que los de juicio regulan también su proceso de expresión—, ¿no habrá que pensar que ellos mismos se extienden en un espacio determinado de tiempo? Pero importa examinar en qué espacio de tiempo el objeto, que ellos juzgan, se nos cae de la memoria o habremos de recordarlo.

Es claro que ni siquiera en las mismas formas corpóreas, que conciernen a nuestros ojos, podemos apreciar ni percibir absolutamente si son redondas o cuadradas o si poseen otras características estables y determinadas, si no las hacemos girar ante nuestra vista; mas, si al ser contemplada una parte, se olvida lo que se vio en la otra, queda por entero frustrada la voluntad de quien juzga, porque también este acto necesita un

nostra anima vegetentur; ut ergo eorum effusione adiuvamur ad capienda spatia locorum: ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum, quantum in suo genere quodammodo extrudi potest, tantum eorumdem spatiorum capit. Cum autem diutius aures pulsat sonus nullis distinctus articulis, et ab aliquo tandem fine coniunctus alter duplo, aut etiam tanto editur spatio; attentione in succedentem perpetuo sonum motus ille animi, qui attentione ad praeteritum et elapsum sonum cum transibat est factus, reprimitur, id est non ita remanet in memoria. Quapropter iudiciales illi numeri, qui numeros in intervallis temporum sitos, exceptis progressoribus quibus etiam ipsum progressum modificant, iudicare non possunt nisi quos eis tamquam ministra memoria **[1175]** obtulerit; nonne ipsi existimandi sunt per certum spatium temporis tendi? Sed interest quibus temporum spatiis vel excidat nobis, vel meminerimus quod iudicant. Siquidem nec in ipsis corporum formis quae ad oculos pertinent, possumus rotunda vel quadra, vel quaecumque alia solida et determinata iudicare, et omnino sentire, nisi ea ob oculos versemus: cum autem alia pars aspicitur, si exciderit quod est aspectum in alia, frustratur omnino

espacio de tiempo para su realidad; para este espacio vario es necesario se mantenga vigilante la memoria.

22. Mucho más evidente es, en cambio, que con estos números de juicio, con igual ayuda de la misma memoria, apreciamos los números del recuerdo. Porque si los *números entendidos* son apreciados en la medida en que ella nos los presenta, mucho más se hallan vivos en la memoria estos números a los que, como si estuviesen en reserva tras otras ocupaciones, nos volvemos con el recuerdo. ¿Pues qué otra cosa hacemos cuando nos volvemos a la memoria sino buscar de alguna manera lo que dejamos en depósito?

Ahora bien: con ocasión de movimientos parecidos, acude al pensamiento un movimiento del alma no extinguido, y es esto lo que se llama *recuerdo.* Así, con solo el pensamiento, o también con movimiento de miembros exteriores, reproducimos ritmos que ya hemos realizado en otro momento. Y de ahí sabemos que esos movimientos no *han venido* al pensamiento, sino que han *vuelto,* porque al ser depositados en la memoria los repetíamos con dificultad y necesitábamos de una previa presentación para llegar a ellos; eliminada esta dificultad, como ellos por sí mismos se presentan a la voluntad de modo conveniente, según su tiempo y orden, como es lógico, con tanta facilidad que los que se grabaron con mayor intensidad, aunque estemos pensando en otra cosa, se reproducen ya como por antojo propio, sentimos que no son enteramente nuevos.

Hay también otro indicio por el que podemos percibir, pienso yo, que un movimiento presente del alma ha estado ya

iudicantis intentio, quia et hoc aliqua mora temporis fit; cui variatae opus est invigilare memoriam.

22. Recordabiles vero numeros multo evidentius est, quod eadem ipsa offerente memoria iudicamus his iudicialibus. Nam si occursores, quantum ab ea offeruntur, tantum iudicantur; multo magis ii, ad quos tamquam repositos post alias intentiones revocamur recordatione, in ipsa memoria vivere inveniuntur. Quid enim aliud agimus cum revocamus nos in memoriam, nisi quodammodo quod reposuimus quaerimus? Recurrit autem in cogitationem occasione similium motus animi non exstinctus, et haec est quae dicitur recordatio. Sic agimus numeros, vel in sola cogitatione, vel etiam in membrorum motu, quos iam egimus aliquando. Inde autem scimus non venisse, sed redisse illos in cogitationem, quia cum memoriae mandarentur, cum difficultate repetebantur, et indigebamus aliqua praemonstratione ut sequeremur: qua difficultate dempta, cum sese ipsi accommodate voluntati offerunt, consequenter temporibus atque ordine suo, tam facile ut qui vehementius inhaeserunt, etiam aliunde cogitantibus nobis, iam quasi proprio nutu peragantur, non eos utique novos esse sentimus. Est etiam aliud unde nos sentire arbitror praesentem motum animi aliquando iam fuisse, quod est recognoscere, dum recentes

alguna otra vez en nosotros, lo que vale tanto decir como *reconocerlo,* cuando bajo una especie de luz interior comparamos los movimientos recientes de su actividad, en la que nos hallamos en el momento de recordar, con aquellos otros movimientos recordables, ya más sosegados; y esta clase de conocimiento es el *reconocimiento* y la *recordación.*

Por consiguiente, también los números de la memoria quedan sometidos a los números de juicio, mas nunca solos, sino sumados los números de acción, o con los números entendidos, o con unos y otros, que los sacan a la luz, por así decirlo, de sus lugares ocultos e incorporan de nuevo a la memoria, como recobrados en cierto modo cuando ya estaban borrados. Así, mientras que los *números entendidos* son apreciados en la medida en que la memoria los acerca a los números de juicio, también a su vez los números del recuerdo, que hay en la memoria, pueden ser juzgados por los *números entendidos,* cuando éstos los presentan; pero de tal modo que haya esta diferencia: para que sean juzgados los *números entendidos,* la memoria ofrece como huellas recientes de sus pasos fugitivos; mas cuando juzgamos los números de la memoria, al oírlos, vuelven como a cobrar vida esas mismas huellas al paso de los *números entendidos.*

En fin, ¿qué necesidad hay ya de hablar de los números sonoros, si al ser oídos entran en el juicio de los *números entendidos?* Y si producen su sonido allí donde no se les oye, ¿quién duda de que no podemos apreciarlos? Realmente, tanto en lo que afecta a sonidos que nos llegan por el órgano del oído, como en las danzas y demás movimientos visibles, que

motus eius actionis in qua sumus cum recordamur, qui certe vivaciores sunt, cum recordabilibus iam sedatioribus quodam interiore lumine comparamus: et talis agnitio recognitio est et recordatio. Iudicantur ergo et recordabiles numeri ab his iudicialibus, numquam soli, sed adiunctis activis, aut occursoribus, aut utrisque, qui eos tamquam e latebris suis in manifestum producant, et quasi redintegratos qui iam abolebantur, rursum recordantur. Ita cum occursores in tantum iudicentur, in quantum eos memoria iudicantibus admoverit, possunt vicissim et recordabiles qui sunt in memoria occursoribus eos exhibentibus iudicari: ut hoc intersit, quod occursores ut iudicentur, quasi recentia eorum fugientium vestigia offert memoria; recordabiles autem quando eos audiendo iudicamus, quasi eadem vestigia occursoribus transeuntibus revirescunt. Iam porro de sonantibus numeris quid opus est dicere, cum in occursoribus iudicentur, si audiantur? Si vero ibi sonant ubi non audiuntur, quis dubitet eos a nobis non posse iudicari? Sane ut in sonis per instrumen-

pertenecen a las armonías temporales, emitimos nuestro juicio apreciativo, con ayuda de la misma memoria, por medio de esos mismos números de juicio.

SEGUNDA PARTE

DIOS, FUENTE DE LAS ARMONIAS ETERNAS

SECCIÓN PRIMERA: **Las armonías eternas**

PRIMERA PROPOSICIÓN: EXISTENCIA RACIONAL DE LA ARMONÍA ETERNA

IX 23. *M.*—Si así es todo lo expuesto, hagamos intento, si podemos, de remontar esos números de juicio y busquemos si existen otras armonías superiores. Aunque en éstas, efectivamente, no veamos ya de ningún modo espacios de tiempo, no se aplican, sin embargo, si no es para juzgar aquellos movimientos que se producen en un espacio de tiempo; y ciertamente no todos ellos, sino los que pueden reproducirse de memoria. A no ser que acaso quieras decir algo contrario.

D.—Impresióname sobremanera la fuerza y potencia de esos números de juicio: porque me parece que son ellos a los que se dirigen los servicios de todos nuestros sentidos. Lógicamente, ignoro si entre las armonías puede hallarse cosa más excelente.

M.—Nada va a perderse con que sigamos buscando con mayor ahínco: porque, o bien encontraremos armonías más al-

tum aurium, ita in saltationibus ceterisque visibilibus motibus, quod ad temporales numeros attinet, eadem **[1176]** adiuvante memoria iisdem numeris iudicialibus diiudicamus.

Quinam rationales sint numeri (9,23-11,33)

IX 23. Haec cum ita sint, conemur, si possumus, istos numeros iudiciales transcendere, et quaeramus utrum sint superiores. In his enim quamquam spatia temporum iam minime videamus, non tamen adhibentur, nisi ad ea iudicanda quae in spatio temporis fiunt; nec ipsa quidem omnia, sed quae possunt articulari memoriter. Nisi quid habes forte quod contra haec velis dicere.

D.—Movet me plurimum istorum iudicialium vis atque potentia: ipsi enim mihi videntur esse ad quos omnium sensuum ministeria referuntur. Itaque his excellentius utrum quidquam in numeris inveniri possit, ignoro.

M.—Nihil deperit quod diligentius quaerimus. Aut enim inveniemus superiores in anima humana, aut hos in ea summos esse firmabimus, si

tas en el alma humana, o bien confirmaremos que las que en ella hay son supremas, si al menos se esclareciese que en el alma no se dan otras más sobresalientes. Una cosa es, en efecto, no existir; otra, el hecho de que no pueda encontrarse, sea por hombre alguno, sea por nosotros. Mas yo pienso que, cuando se canta el verso que nosotros hemos citado:

Deus creator omnium
(Dios, creador de todas las cosas),

lo estamos oyendo por medio de los números *entendidos,* lo reconocemos por los de la memoria, lo pronunciamos por los proferidos y sentimos placer gracias a los de juicio; y no sé a través de qué otros números lo valoramos; y partiendo de ese placer experimentado, que es como una decisión espontánea de los números de juicio, emitimos sobre dicho placer una sentencia mucho más firme, de acuerdo con esas armonías más ocultas. Porque, ¿es para ti una sola y misma cosa sentir un placer sensible y valorarlo con la razón?

D.—Confieso que se trata de cosas diferentes. Pero primeramente me siento confuso ante el nombre mismo. ¿Por qué no se llaman más exactamente *números de juicio* aquellos en los que reside la razón y no aquellos otros en los que reside el placer? En segundo lugar, temo que esa apreciación de la razón no sea ninguna otra cosa que un cierto juicio más preciso de estos números acerca de sí mismos; de suerte que no haya unos números en el placer y otros en la razón, sino que unos e idénticos números juzguen, de una parte, las armonías que se producen en el cuerpo cuando las presenta la memoria, como antes hemos demostrado, y de otra, juzguen sobre sí

tamen illud claruerit, nullos in ea esse praestantiores. Aliud est enim non esse, aliud non posse inveniri, sive ab ullo homine, sive a nobis. Sed ego puto cum ille a nobis propositus versus canitur, *Deus creator omnium;* nos eum et occursoribus illis numeris audire, et recordabilibus recognoscere, et progressoribus pronuntiare, et his iudicialibus delectari, et nescio quibus aliis aestimare, et de ista delectatione quae quasi sententia est iudicialium istorum, aliam secundum hos latentiores certiorem ferre sententiam. An tibi unum atque idem videtur delectari sensu, et aestimare ratione?

D.—Diversa esse fateor. Sed primo ipso moveor vocabulo, cur non potius isti vocentur iudiciales quibus inest ratio, quam isti quibus inest delectatio. Deinde vereor ne nihil sit aliud aestimatio ista rationis, quam eorum de seipsis quaedam diligentior iudicatio: ut non alii sint numeri in delectatione, alii in ratione; sed uni atque iidem alias iudicent de

mismos con más independencia del cuerpo y con mayor veracidad.

24. *M.*—Ante todo, que no te alarmen los nombres. Es materia que está bajo tu dominio. Los nombres, realmente, se nos imponen por gusto de la opinión, no por la naturaleza.

Mas en lo que atañe a tu parecer de que sean idénticos y a que no quieras tomarlos como dos géneros de números distintos, te espanta, si no me engaño, que la misma alma produce a uno y otro. Pero debes observar que, en los números *proferidos,* es la misma alma la que mueve al cuerpo y la que se mueve hacia el cuerpo, y en los números *entendidos,* esta misma la que va al encuentro de las impresiones corporales, y en los *números de la memoria* es esa idéntica alma, hasta que ellos, de algún modo, se calmen, la que está como metida en el oleaje de sus propios movimientos. Por eso nosotros, al enumerar y distinguir esas diversas armonías, estamos viendo los movimientos y las afecciones de una sola naturaleza, es decir, del alma.

En consecuencia, si como es una cosa reaccionar a lo que el cuerpo experimenta, que es la sensación; otra moverse hacia el cuerpo, lo que ocurre en la acción; otra retener en el alma el efecto producido por estos movimientos, o sea, la memoria, así es también otra cosa aprobar o desaprobar estos movimientos, sea a su primera aparición, sea cuando tornan a levantarse en el recuerdo, lo cual ocurre en el placer, fruto de la conveniencia, y en el rechazo de desagrado propio de tales movimientos o afecciones, y otra es apreciar la rectitud o no de esos placeres, tarea propia del raciocinio: debemos confesar, en

iis quae aguntur in corpore, cum eos, ut supra demonstratum est, offert memoria; alias de seipsis remotius a corpore atque sincerius.

24. *M.*—De vocabulis quidem nihil satagas; res in potestate est: placito enim, non natura imponuntur. Quod autem eosdem esse arbitraris, nec duo genera numerorum haec vis accipere; illud, ni fallor, te rapit, quod eadem anima utrumque agit. Sed animadvertere te opus est, et in progressoribus eamdem animam corpus movere vel ad corpus moveri; et in occursoribus hanc eamdem passionibus eius ire obviam; et in recordabilibus istam ipsam, donec quodammodo detumescant, ipsis quasi fluctuare motionibus. Nos ergo in istis generibus numerandis et distinguendis unius naturae, id est, animae motus affectionesque dispicimus. Quare si ut aliud est ad ea quae corpus patitur moveri, quod fit in sentiendo; aliud movere se ad corpus quod fit in operando; aliud quod ex his motibus in anima factum est continere, quod est meminisse; ita est aliud annuere, vel renuere his moti**[1177]**bus, aut cum primitus exseruntur, aut cum recordatione resuscitantur, quod fit in delectatione convenientiae et offensione absurditatis talium motionum sive affectionum; et aliud est aestimare utrum recte an secus ista delectent, quod fit ratioci-

consecuencia, que aquí hay dos géneros distintos, como antes había aquellos otros tres. Y si con razón nos hubo parecido que si el sentido del placer no estuviese impregnado por sí mismo de ciertas armonías, no podría acoger de ningún modo intervalos perfectamente iguales y rechazar los elementos confusos, también puede parecer cosa cabal que la razón, que señorea sobre este placer, no pueda ser de ningún modo capaz, sin poseer armonías más vigorosas, de juzgar las armonías que tiene bajo sí misma en inferior grado.

Si es esto verdad, es evidente que hemos encontrado en el alma cinco especies de armonías, y si les añades los números corporales que hemos llamado *sonoros,* admitirás seis especies de armonías, clasificadas y dispuestas en su propio rango. Ahora, por fin, si te parece bien, reciban el apelativo de *sensuales* estas armonías que se nos habían sinuosamente infiltrado para obtener el primer rango, y tomen el término de *judicial,* puesto que es más honorable, las que hemos descubierto como más excelentes; aunque yo pienso que debe cambiarse el nombre de los números sonoros, porque, si los llamamos *corporales,* designarán también con mayor claridad las armonías que se dan en la danza y en el demás movimiento visible. Si es que das por bueno lo expuesto.

D.—Lo apruebo, sin duda, porque me parece verdadero y evidente. También acepto con gusto la correcta revisión de estos nombres.

nando: necesse est fateamur ita haec esse duo genera, ut illa sunt tria. Et si recte nobis visum est, nisi quibusdam numeris esset ipse delectationis sensus imbutus, nullo modo eum potuisse annuere paribus intervallis, et perturbata respuere: recte etiam videri potest ratio, quae huic delectationi superimponitur, nullo modo sine quibusdam numeris vivacioribus de numeris quos infra se habet posse iudicare. Quae si vera sunt, apparet inventa esse in anima quinque genera numerorum, quibus cum addideris corporales illos quos sonantes vocavimus, sex genera numerorum disposita et ordinata cognosces. Iam nunc, si placet, illi qui nobis subrepserant ad principatum obtinendum sensuales nominentur, et iudicialium nomen, quoniam est honoratius, hi accipiant qui excellentiores comperti sunt: quamquam et sonantium nomen mutandum putem, quoniam si corporales vocentur, manifestius significabunt etiam illos qui sunt in saltatione, et in cetero motu visibili. Si tamen ea quae dicta sunt probas.

D.—Probo sane: nam et vera et manifesta mihi videntur. Horum etiam emendationem vocabulorum libenter accipio.

SEGUNDA PROPOSICIÓN: DOMINIO DE LA RAZÓN SOBRE LAS ARMONÍAS

X 25. *M.*—Bien, ahora mira la fuerza y el poder de la razón, en cuanto somos capaces de mirar a ella a partir de sus obras. Para exponerte muy principalmente lo que atañe a la materia de su actividad, la razón por sí misma, en efecto, consideró en primer término en qué consiste la auténtica modulación, y la vio con claridad encarnada en un movimiento libre y dirigido hacia el objeto de su belleza. Después vio que en los movimientos del cuerpo era una cosa distinta lo que variaba según la brevedad o alargamiento del tiempo, en cuanto puede ser más o menos duradero, y otra lo que cambia por la percusión que mide los espacios de lugar de acuerdo con ciertos grados de rapidez y lentitud. Según esta división, vio la razón que la variación consistente en la duración de tiempo producía, por medio de intervalos medidos, diversos ritmos, articulados en distintas partes, adaptados a la sensibilidad del hombre, y siguió estudiando sus géneros y ordenación hasta las formas esquemáticas de los versos. Por último, consideró qué papel tendría el alma en la regulación, producción, percepción y retención de estas cosas de las que ella misma es origen; y separó todos estos ritmos psicológicos de los ritmos corporales y reconoció que ella misma no pudo observar todos estos datos, ni distinguirlos ni enumerarlos con exactitud sin tener en sí misma ciertos ritmos, y sentenciando a manera de un juez, antepuso estos ritmos últimos a los demás de inferior rango.

X 25. *M.*—Age, nunc aspice in vim potentiamque rationis, quantum ex operibus eius aspicere possumus. Ipsa enim, ut id potissimum dicam quod ad huius operis susceptionem attinet, primo quid sit ipsa bona modulatio consideravit, et eam in quodam motu libero et ad suae pulchritudinis finem converso esse perspexit. Deinde vidit in motibus corporum aliud esse quod brevitate et productione temporis variaretur, in quantum magis esset minusve diuturnum, aliud localium spatiorum percussione in quibusdam gradibus celeritatis et tarditatis: qua divisione facta, illud quod in temporis mora esset, modestis intervallis et humano sensui accommodatis articulatim varios efficeret numeros, eorumque genera et ordinem usque ad modulos versuum persecuta est. Postremo attendit quid in his moderandis, operandis, sentiendis, retinendis ageret anima, cuius caput ipsa esset: hosque omnes animales numeros a corporalibus separavit: seque ipsam haec omnia neque animadvertere, neque distinguere, neque recte numerare sine quibusdam suis numeris potuisse cognovit, eosque ceteris inferioris ordinis iudiciaria quadam aestimatione praeposuit.

26. Y ahora, cuando la razón actúa así por su propio placer, que considera las variaciones de los tiempos y muestra sus inclinaciones en regular los ritmos de este género, ¿qué es lo que nosotros amamos en la armonía de los ritmos sensibles? ¿Qué otra cosa es sino una cierta igualdad e intervalos de duración equivalente? ¿Nos producirían placer el pirriquio, o el espondeo, o el anapesto, o el dáctilo, o el proceleusmático, o el dispondeo, si cada uno de ellos no relacionara su primera parte a la segunda por medio de una división equivalente? ¿Y qué belleza contienen en sí el yambo, el troqueo y el tríbraco si no es porque a causa de su parte más breve pueden dividir la parte mayor en otras dos porciones de igual valor? Además, en cuanto a los pies de seis tiempos, ¿de dónde se explica que suenen con mayor dulzura y encanto sino porque se dividen conforme a una y otra ley, a saber: bien en dos partes iguales con tres tiempos cada una, bien en una parte simple compuesta de porciones iguales y en una parte doble, es decir, de manera que la parte mayor contiene dos veces la parte más pequeña y quede así dividida en dos porciones iguales por la otra que, con sus dos tiempos, mide y corta por la mitad, en dos, los cuatro tiempos de la primera?

¿Qué decir de los pies de cinco y de siete tiempos? ¿De dónde viene que parecen adaptarse más a la prosa que a los versos sino de que la parte más pequeña de ellos no divide a la mayor en porciones iguales? Y, por otra parte, a estos mismos pies, ¿por qué se les incorpora al rango de su especie para lograr la relación armoniosa de los tiempos sino porque, en cinco tiempos, la parte menor tiene dos veces lo que posee tres

26. Et nunc cum ipsa sua delectatione, quae in temporum momenta perpendit, et talibus numeris **[1178]** modificandis nutus suos exhibet, sic agit; quid est quod in sensibili numerositate diligimus? Num aliud praeter parilitatem quamdam et aequaliter dimensa intervalla? An ille pyrrhichius pes, sive spondeus, sive anapaestus, sive dactylus, sive proceleusmaticus, sive dispondeus nos aliter delectaret; nisi partem suam parti alteri aequali divisione conferret? Quid vero iambus, trochaeus, tribrachus pulchritudinis habent, nisi quod minore sua parte maiorem suam partem in tantas duas aequaliter dividunt? Iam porro sex temporum pedes, num aliunde blandius sonant atque festivius, nisi quod utraque lege partiuntur; scilicet aut in duas aequales partes terna tempora possidentes, aut in unam simplam ex qualibet parte, et alteram duplam, id est, ut maior habeat bis minorem, et eo modo ab illa dividatur aequaliter, duobus temporibus quattuor tempora in bina demetiente ac secante? Quid illi quinum septenumque temporum pedes? Unde solutae orationi, quam versibus videntur aptiores, nisi quod eorum pars minor in partes aequales maiorem non dividit? Et hi tamen ipsi unde admittuntur in sui generis ordine ad temporum numerositatem, nisi quia et in quinque temporibus tantas duas

veces la mayor, y en siete tiempos tiene la parte más pequeña tres veces lo que posee cuatro veces la mayor? Así, en todos los pies, ninguna parte mínima puede estar caracterizada por la estructura de una medida sin que a ésta correspondan, en la mayor igualdad posible, las restantes partes.

27. Prosigamos. Cuando se trata de pies reunidos, bien porque esta unión se presente en una continuidad libre, como ocurre en los ritmos, bien porque vuelva a iniciarse a partir de un límite fijo, como en los metros; sea también porque se organice en dos miembros que se corresponden entre sí según una ley, como en los versos, ¿por qué otro factor sino por el de la igualdad se establece al cabo la amistad de un pie con otro? ¿De dónde la sílaba central del moloso y de los jonios, que es larga, se puede dividir en dos tiempos iguales, no por la cesura, sino por la indicación misma del que recita y marca la medición, de suerte que el pie entero se adapte también a los tiempos ternarios cuando se une a los demás pies que se dividen de igual modo? ¿Por qué es esto posible sino porque en ellos señorea el derecho de igualdad, es decir, porque esta sílaba es igual a la de sus lados, que valen dos tiempos, teniendo asimismo ella el valor de otros dos? ¿Por qué no puede ocurrir lo mismo en el anfíbraco, cuando se une a otros versos de cuatro tiempos, sino porque en él no se encuentra una igualdad del mismo valor, la de una sílaba central doble con sílabas simples a sus lados?

¿Por qué, en los intervalos de silencio, no se siente engañado el sentido sino porque se paga tributo a ese mismo derecho de la igualdad, si no por el sonido, sí al menos por el

particulas habet pars minor, quantas maior tres; et in septem tantas tres minor, quantas maior quattuor? Ita in omnibus pedibus nulla pars minima est alicuius dimensionis articulo notata, cui non ceterae quanta possunt aequalitate consentiant.

27. Age, in coniunctis pedibus sive libera perpetuitate porrigatur ista coniunctio, sicut in rhythmis; sive ab aliquo certo fine revocetur, sicut in metris; sive etiam in duo membra quadam lege sibimet congruentia tribuatur, sicut in versibus; qua tandem alia re, nisi aequalitate pes pedi amicus est? Unde molossi et ionicorum syllaba media quae longa est, non sectione, sed nutu ipso pronuntiantis atque plaudentis in duo paria momenta distribui potest; ut etiam ad terna tempora pes totus conveniat, quando ceteris qui eodem modo dividuntur, adiungitur; cur nisi aequalitatis iure dominante, quod scilicet aequalis est lateribus suis, quae binorum temporum sunt, cum et ipsa sit duum temporum? Cur idem fieri in amphibracho non potest, quando ceteris quattuor temporum adiungitur, nisi quia tanta ibi non invenitur aequalitas duplo medio, lateribus simplis? Cur in silentiorum intervallis nulla fraude sensus offenditur, nisi quia eidem iuri aequalitatis, etiamsi non sono, spatio tamen

espacio durativo del tiempo que se exige? ¿Por qué la sílaba breve, seguida de un silencio, se toma también por larga, no por convención, sino por la misma apreciación natural que guía el sentido del oído? ¿No es porque aquella misma ley de la igualdad nos prohíbe reducir a corta duración un sonido que se extiende en un más largo espacio de tiempo? Por consiguiente, prolongar una sílaba más allá de dos tiempos, de modo que por medio del sonido prolongado se ocupe también la duración que puede ocupar el silencio, es algo que acepta la naturaleza del oír y del callar; como es, por el contrario, un cierto fraude contra la igualdad el que una sílaba ocupe menos de dos tiempos, mientras resta un espacio para signos de silencio, porque no puede haber igualdad entre menos de dos cosas.

Y, por otra parte, en la igualdad misma de los miembros, por la que se desarrollan en su variedad esos giros que los griegos llaman περιόδους, y según la cual se configuran los versos, ¿cómo se vuelve de una manera más especial a la misma igualdad? ¿No es porque, dentro del período, el miembro más corto se corresponde con el más largo por los pies iguales para marcar la medida, y porque, en el verso, gracias a una más profunda consideración de los ritmos, los miembros que se unen en calidad de desiguales se encuentran teniendo la fuerza de la igualdad?

28. Pregunta, en consecuencia, la razón e interroga a ese sensible placer del alma que reivindicaba para sí el oficio de juez, mientras la igualdad la colma de encanto con las armonías de los espacios temporales, si dos sílabas breves, como

temporis quod debetur, exsolvitur? Cur sequente silentio etiam brevis syllaba pro longa accipitur, non instituto, sed ipso naturali examine quod auribus praesidet; nisi quia in spatio temporis longiore sonum coarctare in angustias eadem illa aequalitatis lege prohibemur? Itaque syllabam ultra duo tempora producere, ut etiam sono impleatur quod silentio impleri potest, admittit natura audiendi et tacendi: ut autem **[1179]** minus quam duo tempora occupet syllaba, dum restat spatium tacitis nutibus, quaedam fraus aequalitatis est, quia minus quam in duobus esse aequalitas non potest. Iam vero in ipsa aequalitate membrorum qua variantur illi ambitus, quos Graeci περιόδους vocant, versusque figurantur, quomodo ad eamdem aequalitatem secretius reditur; nisi ut in ambitu brevius membrum maiori aequalibus pedibus ad plausum conveniat, et in versu occultiore consideratione numerorum, ea quae inaequalia membra iunguntur, vim aequalitatis habere inveniantur?

28. Quaerit ergo ratio, et carnalem animae delectationem quae iudiciales partes sibi vindicabat interrogat, cum eam in spatiorum temporalium numeri aequalitas mulceat, utrum duae syllabae breves, quascumque

quiera que uno las oiga, son verdaderamente iguales, o si puede suceder que una de ellas sea emitida más lentamente, no hasta llegar al valor de una larga, sino ligeramente inferior, pero que sobrepase a su compañera. ¿Puede negarse que sea esto posible cuando este placer sensible no percibe esos matices y se goce de la desigualdad como si fuese una igualdad? ¿Hay algo más feo que este error y que esta desigualdad? De aquí quedamos avisados a apartar nuestro gozo de estos objetos que imitan la igualdad, sin que podamos comprender si realmente la cumplen; hasta quizá comprendemos que no la cumplen. Y, sin embargo, en la medida en que ellos la imitan, no podemos negar que son bellos en su género y según su disposición.

Primera conclusión: orientación al orden eterno

XI 29. *M.*—No envidiemos, por tanto, cualquier objeto inferior a lo que somos nosotros, y entre los que nos son inferiores y los que están por encima de nosotros, pongámonos personalmente en nuestro propio rango con la ayuda del Dios y Señor nuestro, para que no tropecemos en los inferiores y nos deleitemos en sólo los superiores. Porque el placer es como el peso del alma. El placer, por tanto, orienta al alma: *Pues donde esté tu tesoro, allí estará también tu corazón;* donde está el placer, allí también está el tesoro, y donde está el corazón, allí la felicidad o la desgracia.

¿Cuáles son realmente las cosas superiores sino aquellas en las que la igualdad permanece soberana, inconmovible, inmutable, eterna? Allí donde no existe el tiempo, porque no

audierit, vere sint aequales; an fieri possit, ut una earum edatur productius, non usque ad longae syllabae modum, sed infra quantumlibet, quo tamen excedat sociam suam. Num negari potest, fieri posse, cum haec delectatio ista non sentiat, et inaequalibus velut aequalibus gaudeat? Quo errore et inaequalitate quid turpius? Ex quo admonemur ab his avertere gaudium, quae imitantur aequalitatem, et utrum impleant comprehendere non possumus: immo quod non impleant fortasse comprehendimus; et tamen in quantum imitantur, pulchra esse in suo genere et ordine suo, negare non possumus.

XI 29. Non ergo invideamus inferioribus quam nos sumus, nosque ipsos inter illa quae infra nos sunt, et illa quae supra nos sunt, ita Deo et Domino nostro opitulante ordinemus, ut inferioribus non offendamur, solis autem superioribus delectemur. Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam. *Ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum* (Mt 6,21): ubi delectatio, ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria. Quae vero superiora sunt, nisi illa in quibus summa, inconcussa, incommutabilis, aeterna manet aequalitas? Ubi nullum est tempus, quia nulla mutabilitas est; et unde tempora

hay cambio ninguno, y de donde se forjan, ordenan y regulan los tiempos como imitaciones de la eternidad, mientras la revolución del cielo torna a su mismo punto y a este mismo vuelve a traer los cuerpos celestes, y obedece por medio de los días y meses, y años y lustros, y demás movimientos de astros, a las leyes de la igualdad y de la unidad y del orden. Así, las cosas terrenas, subordinadas a las celestes, asocian los movimientos de su tiempo, gracias a su armoniosa sucesión, por así decirlo, al *Cántico del Universo.*

EXCURSO: EL ORDEN UNIVERSAL

30. Entre las cosas enumeradas, muchas nos parecen carentes de orden y confusas porque estamos zurcidos a su ordenación conforme a nuestro beneficio, sin saber qué belleza realiza la Providencia divina en relación a nosotros. Pues si alguien, por ejemplo, estuviese colocado como una estatua en un rincón de una casa espaciosísima y bellísima, no podría percibir la belleza de aquel edificio del que él será también una parte. Ni el soldado, puesto en fila, es capaz de contemplar el orden de todo el ejército. Igualmente, si durante el tiempo en que dentro de un poema suenan las sílabas, tuviesen ellas simultáneamente vida y capacidad perceptiva, de ninguna manera les causara placer la armonía y belleza de la obra continuada, al no poder contemplarla y aprobarla toda entera, ya que fue configurada y llevada a su acabamiento gracias a cada una de esas sílabas que iban pasando.

Así, Dios ordenó al hombre pecador en rango propio con

fabricantur et ordinantur et modificantur aeternitatem imitantia, dum coeli conversio ad idem redit, et caelestia corpora ad idem revocat, diebusque et mensibus et annis et lustris, ceterisque siderum orbibus, legibus aequalitatis et unitatis et ordinationis obtemperat. Ita coelestibus terrena subiecta orbes temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant.

30. In quibus multa nobis videntur inordinata et perturbata, quia eorum ordini pro nostris meritis assuti sumus, nescientes quid de nobis divina pro**[1180]**videntia pulchrum gerat. Quoniam si quis, verbi gratia, in amplissimarum pulchrerrimarumque aedium uno aliquo angulo tamquam statua collocetur, pulchritudinem illius fabricae sentire non poterit, cuius et ipse pars erit. Nec universi exercitus ordinem miles in acie valet intueri. Et in quolibet poemate si quanto spatio syllabae sonant, tanto viverent atque sentirent, nullo modo illa numerositas et contexti operis pulchritudo eis placeret, quam totam perspicere atque approbare non possent, cum de ipsis singulis praetereuntibus fabricata esset atque perfecta. Ita peccantem hominem ordinavit Deus turpem, non turpiter.

su propia vergüenza, pero no de una manera vergonzosa. Porque el hombre se colmó de vergüenza por propia voluntad al perder el Universo, del que era dueño por su obediencia a las leyes de Dios; y ha sido puesto en su rango, en una parte de dicho Universo, de modo que quien no quiso seguir la ley, se vea conducido por la ley. Ahora bien: lo que se realiza legítimamente es, sin duda, justo; y lo que es justo, no se realiza ciertamente de un modo vergonzoso. Porque también en nuestras obras malas son buenas las obras de Dios. Pues el hombre, en cuanto hombre, es un cierto bien, y el adulterio, en cuanto adulterio, es una mala acción. Por otra parte, del adulterio nace muchas veces el hombre, es decir, de la mala acción del hombre viene la obra buena de Dios.

31. Por tal razonamiento, para volvernos al tema por el que se ha dicho todo lo anterior, estos números de la razón destacan en belleza, y si nos separásemos de ellos por completo, cuando nos inclinamos al cuerpo, los números *proferidos* no regularían a los números *sensibles,* que, a su vez, a través de los cuerpos que ellos mueven, producen las bellezas sensibles de los tiempos; y así, saliendo al encuentro de los números *sonoros,* se producen también los números *entendidos;* y la misma alma, al recibir todos estos impulsos suyos, los multiplica, por así decirlo, dentro de sí misma y produce los números de la *memoria;* y esta potencia del alma, que se llama memoria, es una gran ayuda en las complejísimas actividades de esta vida.

32. Así, pues, todo cuanto esta memoria retiene de los movimientos del alma, que han sido producidos frente a las

Turpis enim factus est voluntate, universum amittendo quod Dei praeceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est, ut qui legem agere noluit, a lege agatur. Quidquid autem legitime, utique iuste; et quidquid iuste, non utique turpiter agitur: quia et in malis operibus nostris Dei opera bona sunt. Homo namque in quantum homo est, aliquod bonum est; adulterium autem in quantum adulterium est, malum opus est: plerumque autem de adulterio nascitur homo, de malo scilicet hominis opere bonum opus Dei.

31. Quamobrem ut nos ad propositum, propter quod haec sunt dicta, referamus, hi numeri rationis pulchritudine praeminent, a quibus si prorsus abscinderemur, cum inclinamur ad corpus, progressores numeros sensuales non modificarent: qui rursus movendis corporibus agunt sensibiles temporum pulchritudines: atque ita sonantibus obvii etiam occursores numeri fabricantur; quos omnes impetus suos eadem anima excipiens quasi multiplicat in seipsa et recordabiles facit: quae vis eius memoria dicitur, magnum quoddam adiutorium in huius vitae negotiosissimis actibus.

32. Haec igitur memoria quaecumque de motibus animi tenet, qui

pasiones del cuerpo, se denomina en griego φαντασίαι, y no encuentro qué nombre preferiría para designarlo en latín. Tomar estas representaciones por objetos conocidos y percibidos es una manera de vida sometida a la opinión, puesta en la entrada misma del error. Mas cuando esos movimientos se hacen frente unos a otros y se inflaman, por así decirlo, en los contrarios y combativos vendavales de la intención, unos movimientos engendran a los otros: no ya a los que son retenidos llegando de la agitación de las pasiones del cuerpo impresionado por los sentidos, sino parecidos, como imágenes de imágenes, que se ha convenido denominar *fantasmas.* Efectivamente, de una manera pienso en mi padre, a quien muchas veces vi; de otra en mi abuelo, a quien nunca vi. Lo primero sobre ellos es la *fantasía,* lo segundo el *fantasma.* Encuentro lo primero en la memoria, lo segundo en aquel movimiento del alma que ha salido de los objetos que posee la memoria.

Pero es difícil hallar y explicar cómo nacen estos movimientos. Pienso, no obstante, que si no hubiese visto jamás cuerpos humanos, de ningún modo podría figurármelos en el pensamiento bajo una especie visible. Ahora bien: lo que hago por medio de lo que he visto, lo hago por la memoria; y, sin embargo, una cosa es encontrar una *fantasía-representación* en la memoria, otra formar un *fantasma* por medio de la memoria. Todo esto puede la potencia del alma. Pero tener como objetos conocidos aun los verdaderos fantasmas es un error sumo. Aunque en uno y otro género de actividades haya algo que, sin absurdo alguno, podamos llamar «*saber*», es decir, el hecho de que hemos percibido tales objetos, o que nos hemos

adversus passiones corporis acti sunt, φαντασίαι graece vocantur; nec invenio quid eas latine malim vocare: quas pro cognitis habere atque pro perceptis opinabilis vita est, constituta in ipso erroris introitu. Sed cum sibi isti motus occursant, et tamquam diversis et repugnantibus intentionis flatibus aestuant, alios ex aliis motus pariunt; non iam eos qui tenentur ex occursionibus passionum corporis impressi de sensibus, similes tamen tamquam imaginum imagines, quae phantasmata dici placuit. Aliter enim cogito patrem meum quem saepe vidi, aliter avum quem numquam vidi. Horum primum phantasia est, alterum phantasma. Illud in memoria invenio, hoc in eo motu animi, qui ex iis ortus est quos habet memoria. Quomodo autem oriantur haec, et invenire et explicare difficile est. Arbitror tamen, quod si numquam humana corpora vidissem, nullo modo ea possem visibili specie cogitando figurare. Quod autem ex **[1181]** eo quod vidi facio, memoria facio: et tamen aliud est in memoria invenire phantasiam, aliud de memoria facere phantasma. Quae omnia vis animae potest. Sed vera etiam phantasmata habere pro cognitis, summus error est. Quamquam sit in utroque genere quod nos non absurde scire

imaginado tales objetos. Que yo he tenido, en último término, padre y abuelo puedo afirmarlo sin temeridad; pero que ellos son realmente los que mi alma retiene en su fantasía (recuerdo) o en su fantasma (imaginación) diríalo si estuviese loco de remate. A pesar de ello, algunos siguen tan precipitados sus propios fantasmas, que no haya otra materia alguna de toda falsa opinión que tener los recuerdos e imaginaciones por objetos conocidos, cuyo conocimiento nos llega a través de los sentidos. Por tanto, resistamos con suma decisión a estas potencias y no ajustemos a ellas nuestro espíritu, de modo que, cuando nuestro pensamiento está sumido en ellas, creamos que las estamos contemplando claramente con nuestra inteligencia.

Segunda conclusión: a Dios por la armonía racional

33. *M.*—Mas si las armonías de esta especie, que se producen en un alma entregada a las cosas temporales, tienen una belleza propia, aunque con frecuencia la forman de modo pasajero, ¿por qué la Providencia divina va a mirar con malos ojos a esta belleza, que tiene su origen en nuestra condición mortal como castigo que hemos merecido por ley justísima de Dios? Con todo, no nos abandonó en ella de tal suerte que no seamos capaces de buscar auxilio y liberarnos del placer de los sentidos carnales, mientras su misericordia nos tiende la mano. Porque esta clase de placer hinca profundamente en la memoria cuanto él saca de los sentidos seductores.

Y este habitual trato del alma con la carne, a causa de la sensible propensión carnal, es denominado «carne» en las Divinas Escrituras. Esta carne lucha contra el espíritu, como pue-

dicamus, id est, sensisse nos talia, vel imaginari nos talia. Patrem denique me habuisse et avum, non temere possum dicere: ipsos autem esse quos animus meus in phantasia vel in phantasmate tenet, dementissime dixerim. Sequuntur autem nonnulli phantasmata sua tam praecipites, ut nulla sit alia materies omnium falsarum opinionum, quam habere phantasias vel phantasmata pro cognitis, quae cognoscuntur per sensum. Quare his potissimum resistamus, nec eis ita mentem accommodemus, ut dum in his est cogitatio, intellegentia ea cerni arbitremur.

33. Cur autem si huiusmodi numeri, qui fiunt in anima rebus temporalibus dedita, habent sui generis pulchritudinem, quamvis eam transeundo actitent, invideat huic pulchritudini divina providentia, quae de nostra poenali mortalitate formatur, quam iustissima Dei lege meruimus: in qua tamen nos non ita deseruit, ut non valeamus recurrere, et a carnalium sensuum delectatione, misericordia eius manum porrigente, revocari. Talis enim delectatio vehementer infigit memoriae quod trahit a lubricis sensibus. Haec autem animae consuetudo facta cum carne, propter carnalem affectionem, in Scripturis divinis caro nominatur. Haec

de ya decirse con el Apóstol: *Por el espíritu sirvo a la ley de Dios, mas por la carne a la ley del pecado.*

Pero si el alma se suspende en las cosas espirituales y queda en ellas fija y manteniendo su morada, también se quebranta el asalto de ese habitual trato y, dominada su presión, se va extinguiendo poco a poco. Porque era más poderoso cuando íbamos tras él; y si bien no desaparece por completo, es ciertamente menor cuando le ponemos freno, y de esta suerte, por medio de alejamientos seguros ante toda clase de movimiento lascivo, en el que comienza el eclipse de la esencia del alma, restablecido el gozo hacia las armonías de la razón, nuestra vida entera retorna a Dios, dando al cuerpo las armonías de la salud, sin recibir de ahí alegría: es lo que acontecerá cuando se destruya el hombre exterior y aparezca su transformación en un estado mejor.

SECCIÓN SEGUNDA:

Dios, origen de las armonías eternas

ARGUMENTO: EL ALMA RECIBE DE DIOS LAS LEYES ETERNAS DE LA ARMONÍA

XII 34. *M.*—Recibe, por otra parte, la memoria no sólo los movimientos carnales del alma, de cuyas armonías hemos hablado antes, sino también los movimientos espirituales, de los que voy a hablar con brevedad. Porque cuanto más simples son ellos, menos palabras requieren, sino que están deseando

menti obluctatur, cum iam dici potest apostolicum illud: *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati* (Rom 7,25). Sed in spiritalia mente suspensa atque ibi fixa et manente, etiam huius consuetudinis impetus frangitur, et paulatim repressus exstinguitur. Maior enim erat cum sequeremur; non tamen omnino nullus, sed certe minor est cum eum refrenamus, atque ita certis regressibus ab omni lasciviente motu, in quo defectus essentiae est animae, delectatione in rationis numeros restituta ad Deum tota vita nostra convertitur, dans corpori numeros sanitatis, non accipiens inde laetitiam; quod corrupto exteriore homine et eius in melius commutatione continget.

Qui aeterni sint numeri (12,34-17,59)

XII 34. Excipit autem memoria non solum carnales motus animi, de quibus numeris supra iam diximus; sed etiam spiritales, de quibus breviter dicam. Quo enim simpliciores sunt, eo verborum minus, sed plurimum serenae mentis desiderant. Aequalitatem illam quam in sensibilibus numeris non reperiebamus certam et manentem, sed tamen adum-

un altísimo grado de serenidad de espíritu. Esta igualdad, que no encontrábamos segura y permanente en las armonías sensibles, pero que, sin embargo, reconocíamos envuelta en sombras y pasajera, en ninguna parte la desearía realmente el alma si su existencia no fuese conocida en algún lugar. Pero este lugar no se halla en los espacios de lugares y tiempos, porque los primeros se ensanchan y los segundos pasan. Dónde, por tanto, piensas que está, dilo ahora, te ruego, si eres capaz. Pues no vas a pensar que está en las formas corporales, que, tras un examen puro, jamás osarás calificar de iguales, ni tampoco en los intervalos de los tiempos en los que parecidamente ignoramos si existe un espacio, un poco más largo o más breve de lo preciso, que escape a la percepción. Por eso pregunto dónde piensas se halla esa igualdad en cuya contemplación deseamos que ciertos cuerpos o ciertos movimientos corporales sean iguales y en los que, tras una consideración más minuciosa, no osamos confiar.

D.—Pienso que está en un lugar que es más excelso que todos los cuerpos; pero no sé si es en el alma misma o aun por encima del alma.

35. Por consiguiente, si andamos a la búsqueda de ese arte del ritmo o del metro, que utilizan los que hacen versos, ¿piensas que tienen ellos ciertas armonías y según ellas construyen sus versos?

D.—Ninguna otra cosa puedo suponer.

M.—Y cualesquiera que sean esas armonías, ¿te parece que pasan con los versos, o permanecen?

bratam et praetereuntem agnoscebamus, nusquam profecto appeteret animus nisi alicubi nota esset: hoc autem alicubi non in spatiis locorum et temporum; nam illa tument, et ista praetereunt. Ubi ergo censes, responde, quaeso, **[1182]** si potes. Non enim in corporum formis putas, quas liquido examine aequales numquam dicere audebis: aut in temporum intervallis, in quibus similiter utrum sit aliquid aliquanto quam oportet productius vel correptius quod sensum fugiat, ignoramus. Illam quippe aequalitatem quaero ubi esse arbitreris, quam intuentes cupimus aequalia esse quaedam corpora vel corporum motus, et diligentius considerantes eis fidere non audemus.

D.—Ibi puto quod est corporibus excellentius; sed utrum in ipsa anima, an etiam supra animam nescio.

35. *M.*—Si ergo quaeramus artem istam rhytmicam vel metricam, qua utuntur qui versus faciunt, putasne habere aliquos numeros, secundum quos fabricant versus?

D.—Nihil aliud possum existimare.

M.—Quicumque isti sunt numeri, praeterire tibi videntur cum versibus, an manere?

D.—Permanecen, sin duda.

M.—Hay que admitir, por tanto, que ciertas armonías pasajeras son producto de otras armonías duraderas.

D.—La razón me obliga a admitirlo.

M.—Y bien, ¿te parece este arte ser otra cosa que una sensible disposición del alma del artista?

D.—Así lo creo.

M.—¿Crees que esta disposición se halla también en aquel que no conoce este arte?

D.—De ninguna manera.

M.—¿Y en el que lo ha olvidado? ¿Qué dices?

D.—Ni en él tampoco, porque también él es ignorante, aunque antes fue un entendido.

M.—Más todavía. ¿Y si alguien se lo hace recordar a fuerza de preguntas? ¿Piensas que de aquel mismo, que le interroga, vuelven a él aquellas armonías? ¿O es él quien interiormente, dentro de su espíritu, se mueve hacia algo de donde vuelve a recibir lo que había perdido?

D.—Pienso que esto se realiza en su interior mismo.

M.—¿También crees que, por medio de preguntas, se le puede recordar qué sílaba se abrevia o se alarga, si lo olvidó por completo, cuando fue por antiguo parecer de los hombres y por costumbre por los que se dio menor duración a unas sílabas y mayor a otras? Porque si realmente estuviese esto fijo y establecido por la naturaleza o por la ciencia, ciertos hombres sabios, contemporáneos nuestros, no habrían alargado algunas sílabas que consideraron breves los antepasados ni abreviado las que ellos hicieron largas.

D.—Manere sane.

M.—Consentiendum est ergo, ab aliquibus manentibus numeris praetereuntes aliquos fabricari?

D.—Cogit me ratio consentire.

M.—Quid? Hanc artem num aliud putas quam affectionem quamdam esse animi artificis?

D.—Ita credo.

M.—Credisne hanc affectionem etiam esse in eo, qui huius artis imperitus est?

D.—Nullo modo.

M.—Quid? In illo qui oblitus est eam?

D.—Nec in illo quidem, quia et ipse imperitus est, etiamsi fuit peritus aliquando.

M.—Quid? Si eum quisquam interrogando commemoret? Remigrare ad eum putas illos numeros ab eo ipso qui interrogat; an illum intrinsecus apud mentem suam movere se ad aliquid, unde sibi quod amiserat redhibeatur?

D.—Apud semetipsum puto id agere.

M.—Num etiam quae corripiatur syllaba, quaeve producatur si penitus excidit, commoneri eum interrogando arbitraris; cum hominum prisco placito et consuetudine, aliis minor, aliis maior mora syllabis data sit? Nam profecto si natura vel disciplina id fixum esset ac stabile, non recentioris temporis docti homines nonnullas produxissent quas corripuerunt antiqui, vel corripuissent quas produxerunt.

D.—También esto se puede, a mi parecer, porque aunque se haya olvidado una cosa, puede volver a la memoria, si se le hace recordar por medio de preguntas.

M.—Asombrosa cosa es si piensas que tú puedes recordar, con tal que te pregunte alguien, qué es lo que hace un año comiste.

D.—Confieso que no puedo, ni creo al fin que, a fuerza de preguntas, se le haga recordar a aquel otro la cuantidad de las sílabas cuya duración ha olvidado enteramente.

M.—¿Por qué es esto así sino porque en el vocablo *Italia,* por decir un ejemplo, la primera sílaba era breve por voluntad de unos hombres y ahora se alarga por voluntad de otros? Pero que uno y dos no sean tres y que dos no sea el doble de uno, ninguno de los que están muertos pudo, ninguno de los vivientes puede, ninguno de los venideros podrá hacerlo.

D.—Nada más evidente.

M.—¿Y si empleando, consecuentemente, ese mismo método con el que hemos investigado con suma claridad los números uno y dos, preguntáramos también respecto a todas las características concernientes a dichos números a aquella persona que los ignora, no porque los haya olvidado, sino por no haberlos aprendido jamás? ¿No crees que igualmente puede conocer este arte, a excepción de la cuantidad de las sílabas?

D.—Puto et hoc posse, quoniam quantumvis quidque excidat, potest interrogatione commemorante redire in memoriam.

M.—Mirum si opinaris, quovis interrogante posse te recordari quid ante annum caenaveris.

D.—Fateor me non posse, nec illum iam existimo de syllabis posse, quarum spatia penitus oblitus est, interrogando admoneri.

M.—Cur ita, nisi quia in hoc nomine quod *Italia* dicitur, prima syllaba pro voluntate quorumdam hominum corripiebatur, et nunc pro aliorum voluntate producitur? Ut autem unum et duo non sint tria, et ut duo uni non duplo respondeant, nullus mortuorum potuit, nullus vivorum potest, nullus posterorum poterit facere.

D.—Nihil manifestius.

M.—Quid si ergo isto modo quo de uno et de duobus apertissime quaesivimus, cetera omnia quae ad illos numeros pertinent et ille interrogetur, qui non obliviscendo, sed quia numquam didicit, imperitus est? Nonne eum censes similiter hanc artem exceptis syllabis posse cognoscere?

D.—¿Quién podrá dudarlo?

M.—Así, pues, ¿hacia dónde piensas que deberá moverse ese hombre para que estos números se graben en su espíritu y produzcan aquella disposición sensible que se llama arte? ¿Se los suministrará al menos quien le hace las preguntas?

D.—También él, pienso yo, actuará en su propia interioridad para comprender que las cosas preguntadas son verdaderas y dar respuesta sobre ellas.

36. *M.*—Veamos. Dime ahora si estos números que estamos examinando con este procedimiento son, en tu opinión, cambiantes.

D.—De ninguna manera.

M.—Luego no niegas que son eternos.

D.—Más bien lo proclamo.

M.—¿Cómo? ¿No surgirá aquel temor de que alguna desigualdad nos engañe en esta materia?

D.—Nada tengo más enteramente seguro que su igualdad.

M.—¿De dónde, pues, debe creerse que se comunica al alma algo eterno e inmutable, si no viene de Dios, el único eterno e inmutable?

D.—No veo que deba creerse otra cosa distinta.

M.—¿Qué decir al fin? ¿No es cosa manifiesta que quien por medio de las preguntas de otro se mueve interiormente hacia Dios, para comprender la verdad inmutable —si no retiene ese mismo movimiento orientador en su memoria—, no

D.—Quis dubitaverit?

M.—Quo igitur se etiam istum moturum putas, ut menti eius imprimantur hi numeri, et illam faciant affectio**[1183]**nem quae ars dicitur? An huic saltem ille interrogator eos dabit?

D.—Eo modo etiam istum arbitror apud semetipsum agere, ut ea quae interrogantur vera esse intellegat atque respondeat.

36. *M.*—Age, nunc dic mihi utrum hi numeri de quibus sic quaeritur, commutabiles esse tibi videantur.

D.—Nullo modo.

M.—Ergo aeternos esse non negas.

D.—Immo fateor.

M.—Quid? Metus ille non suberit, ne aliqua nos in eis inaequalitas fallat?

D.—Nihil me omnino est de istorum aequalitate securius.

M.—Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?

D.—Non video quid aliud credi oporteat.

M.—Quid tandem? Illud nonne manifestum est, eum qui alio interrogante sese intus ad Deum movet, ut verum incommutabile intellegat,

podrá dirigirse a la contemplación de esa verdad sin contar con ninguna ayuda exterior?

D.—Es cosa manifiesta.

PRIMERA PROPOSICIÓN: HACIA DIOS POR LAS ARMONÍAS INFERIORES

XIII 37. *M.*—Por tanto, pregunto yo: ¿por qué motivo se aparta ese hombre de la contemplación de cosas de tal valor que resulte necesario se le torne a ella con auxilio de la memoria? ¿Debe acaso pensarse que el alma necesita de tal retorno porque estaba dirigida a otra cosa?

D.—Así pienso yo.

M.—Veamos, si te parece bien, cuál es la grandeza de esa cosa por la que uno puede desviar su atención hasta el extremo de apartarse de la contemplación de la igualdad inmutable y soberana. Porque yo no veo más de tres con su propia especie. Pues el alma, cuando se aleja de esa contemplación, o bien se dirige a un objeto de igual valor, o bien a una cosa superior, o bien a otra inferior.

D.—Sólo hay que considerar dos casos, porque yo no veo qué cosa pueda haber por encima de la Igualdad eterna.

M.—Y dime, por favor, ¿ves algo que la pueda igualar y que, sin embargo, sea otra cosa distinta?

D.—Ni siquiera eso veo.

M.—Queda, pues, por investigar lo que es inferior. Pero, en primer lugar, ¿no te sale al encuentro el alma en sí misma, que proclama con certeza la existencia de aquella Igualdad in-

nisi eumdem motum suum memoria teneat, non posse ad intuendum illud verum, nullo extrinsecus admonente revocari?

D.—Manifestum est.

XIII 37. *M.*—Quaero ergo quonam iste ab huiuscemodi rerum contemplatione discedat, ut illum ad eam necesse sit memoria revocari. An forte in aliud intentus animus tali reditu indigere putandus est?

D.—Sic existimo.

M.—Videamus, si placet, quid tantum illud sit quo possit intendi, ut ab incommutabilis et summae aequalitatis contemplatione avertatur. Nam tribus generibus amplius nihil video. Aut enim ad aliquid par atque ad eiusmodi aliud se intendit animus, cum hinc avertitur, aut ad superius aut ad inferius.

D.—De ceteris duobus quaerendum est: nam quid sit superius aeterna aequalitate non video.

M.—Videsne illud, obsecro, quidnam ei par esse possit, quod tamen aliud sit?

D.—Ne id quidem video.

M.—Restat ergo ut quaeramus, quid sit inferius. Sed nonne tibi prius ipsa anima occurrit, quae certe aequalitatem illam incommutabilem esse

mutable, y que se reconoce a sí misma como cambiante porque unas veces contempla a esta Igualdad y otras a otro objeto? Y al seguir de este modo una cosa y después otra, ¿produce ella la variedad del tiempo, una variedad sin presencia en las cosas inmutables y eternas?

D.—Estoy de acuerdo.

M.—Así, pues, esta disposición o movimiento del alma por el que ella comprende, por una parte, las cosas eternas y que las temporales son inferiores a éstas, aun dentro de sí mismas, y por otra, llegó a reconocer cómo deben apetecerse las realidades superiores más que aquellas otras inferiores, ¿no te parece la sabiduría misma?

D.—No es otro mi parecer.

38. *M.*—Pero ¿qué tenemos con ello? ¿Crees tú que merece menos consideración el hecho de que en esta alma no se produzca al mismo tiempo la adhesión a las realidades eternas, una vez que en ella está ya el conocimiento de que debe adherirse a ellas?

D.—Antes al contrario, hartamente suplico que lo consideremos, y yo deseo saber de dónde viene.

M.—Fácilmente lo verás si reparas en qué objetos muy principalmente solemos poner nuestra atención y desplegar cuidado grande. ¿Son, según mi opinión, aquellos que amamos mucho? ¿O tienes tú otra opinión?

D.—No hay otros, sin duda.

M.—Dime, te ruego, ¿qué podemos amar sino las cosas bellas? Porque si bien algunos parecen amar las cosas feas

confitetur, se autem agnoscit mutari eo ipso quod alias hanc, alias aliud intuetur; et hoc modo aliud atque aliud sequens varietatem temporis operatur, quae in aeternis et incommutabilibus nulla est?

D.—Assentior.

M.—Haec igitur affectio animae vel motus, quo intellegit aeterna, et his inferiora esse temporalia, etiam in seipsa; et haec appetenda potius quae superiora sunt, quam illa quae inferiora sunt novit: nonne tibi prudentia videtur?

D.—Nihil aliud videtur.

38. *M.*—Quid illud? Num minus considerandum putas quod nondum in ea simul est aeternis inhaerere, cum iam in ea sit nosse his esse inhaerendum?

D.—Immo maxime ut id consideremus peto, et unde accidat scire cupio.

M.—Facile id videbis, si animadverteris quibus rebus maxime animum soleamus intendere, et magnam curam exhibere: nam eas opinor esse quas multum amamus: an tu alias opinaris?

D.—Nullas equidem alias.

M.—Dic, oro te, num possumus amare nisi pulchra? Nam etsi quidam

(a los que vulgarmente llaman los griegos *saprófilos*), importa ver, a pesar de ello, en qué grado son estas cosas menos bellas que aquellas que gustan a la mayoría. Pues es evidente que nadie ama aquello cuya fealdad hiere su sentido de lo bello.

D.—Es así, como dices.

M.—En consecuencia, estas cosas bellas gustan por su armonía, en la cual ya hemos demostrado que se está buscando ardientemente la igualdad. Porque ésta no se encuentra solamente en la belleza que concierne al sentido del oído y en el movimiento de los cuerpos, sino también en las formas visibles mismas, en las que ya de un modo más corriente se habla de belleza. ¿Crees tú que hay alguna otra cosa, sino armoniosa igualdad, cuando los miembros se corresponden parejos de dos en dos, y cuando los que son solos cada uno ocupa un centro para que, a cada lado, se guarden intervalos iguales?

D.—No es otro mi pensamiento.

M.—Y en la misma luz visible, que tiene el cetro de todos los colores —porque también el color nos gusta en las formas corporales—, ¿qué es, pues, lo que en la luz y en los colores estamos buscando sino lo que conviene a nuestros ojos? Efectivamente, nos apartamos de un excesivo resplandor y no queremos mirar lo que está demasiado oscuro, igual que también nos apartamos con horror de sonidos exageradamente altos y no amamos los que parecen puros susurros. Y esta proporcionada medida no está en los intervalos de los tiempos, sino en el sonido mismo, que es como la luz de esta clase de armonías y el silencio se opone a ella como las tinieblas a los colores.

videntur amare deformia quos vulgo Graeci σαπροφίλους vocant, interest **[1184]** tamen quanto minus pulchra sint quam illa quae pluribus placent. Nam ea neminem amare manifestum est, quorum foeditate sensus offenditur.

D.—Ita est, ut dicis.

M.—Haec igitur pulchra numero placent, in quo iam ostendimus aequalitatem appeti. Non enim hoc tantum in ea pulchritudine quae ad aures pertinet, atque in motu corporum est, invenitur, sed in ipsis etiam visibilibus formis, in quibus iam usitatius dicitur pulchritudo. An aliud quam aequalitatem numerosam esse arbitraris, cum paria paribus bina membra respondent: quae autem singula sunt medium locum tenent, ut ad ea de utraque parte paria intervalla serventur?

D.—Non aliter puto.

M.—Quid in ipsa luce visibili quae omnium colorum habet principatum, nam et color nos delectat in corporum formis; quid ergo aliud in luce et coloribus, nisi quod nostris oculis congruit, appetimus? Etenim a nimio fulgore aversamur, et nimis obscura nolumus cernere, sicut etiam in sonis et a nimium sonantibus abhorremus, et quasi susurrantia non amamus. Quod non in temporum intervallis est, sed in ipso sono,

Así, pues, cuando en cualquier objeto buscamos lo que nos conviene según la medida de nuestra naturaleza y rechazamos lo que no conviene, y que percibimos, sin embargo, ser adecuado para otros animales, ¿no sentimos también en estos casos una alegría gracias a una cierta ley de igualdad, al reconocer que, por medio de vías más ocultas, las cosas iguales están puestas en relación con sus iguales? Cabe observar esto en los olores y sabores y en el sentido del tacto, cosas que sería prolijo exponer con más detalles, pero muy fáciles de experimentar, porque no hay ninguno de estos objetos sensibles que no nos guste por su igualdad o por su parecido. Y donde hay igualdad o semejanza, allí hay armonía con su número, porque nada hay tan igual o semejante que el uno comparado al uno. Si es que no tienes algo que objetar.

D.—Estoy enteramente de acuerdo.

39. *M.*—¿Qué decir ahora? ¿Nos ha persuadido toda la anterior discusión de que el alma produce estos movimientos en los cuerpos, sin sufrir la acción de dichos cuerpos?

D.—Nos ha persuadido, sin duda.

M.—Así, pues, el amor de la acción contra las pasiones sucesivas de su cuerpo aparta al alma de la contemplación de las cosas eternas, solicitando su voluntad con el afán del placer sensible: es lo que ella hace por los números *entendidos-sentidos.* Apártala también el amor de actuar sobre los cuerpos, y la pone inquieta: y esto hace ella por los *números proferidos.* La apartan los recuerdos e imaginaciones, y esto hace por los

qui quasi lux est talium numerorum, cui sic est contrarium silentium, ut coloribus tenebrae. In his ergo cum appetimus convenientia pro naturae nostrae modo, et inconvenientia respuimus, quae aliis tamen animalibus convenire sentimus, nonne hic etiam quodam aequalitatis iure laetamur, cum occultioribus modis paria paribus tributa esse cognoscimus? Hoc in odoribus et in saporibus et in tangendi sensu animadvertere licet, quae longum est enucleatius persequi, sed explorare facillimum: nihil enim est horum sensibilium, quod nobis non aequalitate aut similitudine placeat. Ubi autem aequalitas aut similitudo, ibi numerositas; nihil est quippe tam aequale aut simile quam unum et unum: nisi quid habes ad haec.

D.—Omnino assentior.

39. *M.*—Quid? Superior illa tractatio nonne persuasit nobis agere haec animam in corporibus, non a corporibus pati?

D.—Persuasit sane.

M.—Amor igitur agendi adversus succedentes passiones corporis sui avertit animam a contemplatione aeternorum, sensibilis voluptatis cura eius avocans intentionem: hoc autem agit occursoribus numeris. Avertit etiam amor de corporibus operandi, et inquietam facit: hoc autem agit progressoribus numeris. Avertunt phantasiae atque phantasmata: et haec

números de la memoria. Apártala, en suma, el amor del vanísimo conocimiento de este género de cosas: y esto hace por los *números sensibles,* en los que residen unas ciertas reglas que tienen su gozo en la imitación del arte, y de éstos nace la *curiosidad,* enemiga de la paz, como en su mismo nombre *(cura)* se indica, y, por causa de su frivolidad, incapaz de poseer la verdad.

Segunda proposición: el orgullo aparta de Dios

40. De particular modo, por otra parte, el amor de la acción, que aparta de Dios, tiene su punto de partida en la soberbia, por cuyo vicio el alma prefirió imitar a Dios antes que servir a Dios. Y así dícese con razón en las Santas Escrituras: *El comienzo de la soberbia del hombre es apartarse de Dios* y *El comienzo de todo pecado es la soberbia.* Y no pudo encontrarse mejor demostración de lo que es la soberbia que aquella expresada en este otro pasaje: *¿Por qué se ensoberbece la tierra y la ceniza, cuando en su vida externa disipa su intimidad?* Porque el alma nada es por sí misma, pues de no ser así, tampoco sería cambiante ni podría sufrir merma en su esencia. Y, lógicamente, como nada es ella por sí misma, y cuanto ella tiene en su ser le viene de Dios, cuando se mantiene en su propio rango es fortalecida, en su espíritu y conciencia, por la presencia de Dios mismo. Así, pues, ella tiene habitualmente este bien interior. Por lo cual hincharse de soberbia es para ella echarse al exterior y, por así decirlo, vaciarse, que vale tanto como ir en su ser de menos a menos. ¿Y qué otra cosa significa echarse al exterior sino echar afuera

agit recordabilibus numeris. Avertit denique amor vanissimae cognitionis talium rerum: et hoc agit sensualibus numeris, quibus insunt quasi regulae quaedam artis imitatione gaudentes: et ex his curiositas nascitur ipso curae nomine inimica securitati, et vanitate impos veritatis.

40. Generalis vero amor actionis, quae avertit a vero, a superbia proficiscitur, quo vitio Deum imitari, quam Deo servire anima maluit. Recte itaque scriptum est in sanctis Libris: *Initium superbiae hominis apostatare a Deo* (Eccli 10,14); et, *Initium omnis peccati superbia* (ib. 15). Non potuit autem melius demonstrari quid sit superbia, quam in eo quod ibi dictum est: *Quid superbit* **[1185]** *terra et cinis, quoniam in vita sua proiecit intima sua?* (ib. 9-10). Cum enim anima per seipsam nihil sit; non enim aliter esset commutabilis, et pateretur defectum ab essentia: cum ergo ipsa per se nihil sit, quidquid autem illi esse est, a Deo sit: in ordine suo manens, ipsius Dei praesentia vegetatur in mente atque conscientia. Itaque hoc bonum habet intimum. Quare superbia intumescere, hoc illi est in extima progredi, et ut ita dicam, inanescere, quod est minus minusque esse. Progredi autem in extima, quid est aliud

la intimidad, es decir, alejar de sí a Dios, no por un espacio de lugar, sino por afecto del corazón?

41. Ahora bien: esa apetencia del alma es tener bajo su dominio a otras almas, no las de los animales, a ella concedidas por derecho divino, sino las racionales, es decir, sus compañeras y, bajo una misma ley común, aliadas y partícipes de igual destino. Sobre éstas, repito, desea proyectar su acción el alma soberbia, y esta acción le parece tanto más importante que la que pueda ejercer sobre los cuerpos, como es tanto mejor cada alma por encima de cada cuerpo.

Pero actuar sobre las almas racionales, no por medio del cuerpo, sino por sí mismo, sólo Dios puede. Sin embargo, por nuestra condición de pecadores ocurre que las almas se permiten ejercer alguna acción sobre otras almas moviéndolas con signos a través de uno de los dos cuerpos, bien sean signos naturales, como es el rostro y el gesto, bien por convencionales, como son las palabras. Porque tanto los que mandan como los que persuaden, actúan por signos y lo mismo es, si algo hay más allá del mandato y la persuasión, con lo que unas almas operan sobre otras almas o con otras almas. Y es justa consecuencia que las que desearon alzarse, por orgullo, sobre las demás, no dominen sus propias potencias ni sus propios cuerpos sin dificultad ni dolores, en parte hechas unas insensatas en sí mismas, en parte hundidas bajo el peso de sus miembros mortales. Y así, pues, por causa de estas armonías y movimientos, con los que las almas tienen activo contacto con las almas, desaladas por los honores y alabanzas, se apartan de la visión de aquella Verdad pura y sin mezcla. Porque Dios es

quam intima proiicere; id est, longe a se facere Deum, non locorum spatio, sed mentis affectu?

41. Iste autem animae appetitus est sub se habere alias animas; non pecorum, quas divino iure concessum est, sed rationales, id est, proximas suas, et sub eadem lege socias atque consortes. De his autem appetit operari anima superba, et tanto excellentior videtur haec actio quam illa de corporibus, quanto anima omnis omni corpore est melior. Sed operari de animis rationalibus, non per corpus, sed per seipsum, solus Deus potest. Peccatorum tamen conditione fit, ut permittantur animae de animis aliquid agere, significando eas moventes per alterutra corpora, vel naturalibus signis, sicut est vultus vel nutus, vel placitis, sicut sunt verba. Nam et iubentes et suadentes signis agunt, et si quid est aliud praeter iussionem et suasionem, quo animae de animis vel cum animis aliquid agunt. Iure autem secutum est, ut quae superbia ceteris excellere cupierunt nec suis partibus atque corporibus sine difficultate et doloribus imperent, partim stultae in se, partim mortalibus membris aggravatae. Et his igitur numeris et motibus quibus animae ad animas agunt, honores laudesque appetendo avertuntur a perspectione purae illius et sincerae

el único que honra al alma, haciéndola dichosa, cuando ella vive escondidamente en su presencia con justicia y piedad.

42. *M.*—Por tanto, los movimientos que produce el alma sobre las que les están apegadas y sometidas se parecen a los *números proferidos,* porque actúa como si lo hiciera sobre su propio cuerpo. Por otra parte, los movimientos que ella produjere, al desear unirse o someterse a otras, se consideran entre el número de los *sentidos* y *entendidos,* porque actúa como en sus propios sentidos, esforzándose en que se haga una sola cosa con ella, lo que, por así decirlo, se le aplica desde fuera, y quede rechazado lo que no puede asimilar. Y la memoria recoge estos dos movimientos y los hace *números recordables,* hirviendo en sumo torbellino, de modo parecido a éstos, entre los recuerdos e imaginaciones de esta clase de acciones. Ni faltan tampoco los *números de juicio,* a fuer de examinadores, para percibir qué es lo que en estas acciones se mueve adecuada o inadecuadamente; números que no nos arredra denominar también *sensuales,* porque son signos sensibles por los que de este modo actúan las almas respecto a otras almas.

Envuelta el alma en tan numerosas y tamañas preocupaciones, ¿cómo puede extrañar que se aparte de la contemplación de la Verdad? Y, ciertamente, por poco que de ellas se alivie, la ve; pero como aún no las tiene vencidas, no se le permite permanecer en ella. De lo cual resulta que el alma no posee al mismo tiempo el conocimiento de qué es sobre lo que ella debe establecerse y el poder establecerse. ¿Mas tienes tú acaso algo contra todo esto?

D.—Nada hay que ose yo contradecir.

veritatis. Solus enim honorat Deus animam beatam faciens in occulto coram se iuste et pie viventem.

42. Motus igitur, quos exserit anima de inhaerentibus sibi et subditis animis, progressoribus illis sunt similes; agit enim tamquam de corpore suo. Illi autem motus quos exserit, aggregare sibi aliquas vel subdere cupiens, in occursorum numero deputantur. Agit enim tamquam in sensibus id moliens, ut unum secum fiat, quod velut extrinsecus admovetur, et quod non potest repellatur. Et hos utrosque motus excipit memoria, et recordabiles facit, simili modo in phantasiis et phantasmatibus actionum talium tumultuosissime exaestuans. Nec illi tamquam examinatores numeri desunt, quia sentiant quid in his actibus commode sive incommode moveatur, quos item sensuales appellare non pigeat, quia sensibilia signa sunt quibus hoc modo animae ad animas agunt. His tot et tantis intentionibus anima implicata, quid mirum, si a contemplatione veritatis avertitur? Et quantum quidem ab his respirat videt illam; sed quia nondum eas evicit, in illa manere non sinitur. Ex quo fit ut non simul habeat anima nosse in quibus consistendum sit, et posse consistere: sed numquid tu forte adversus haec?

D.—Nihil est quod contradicere audeam.

Tercera proposición: por la caridad a Dios y a las armonías eternas

XIV 43. *M.*—¿Qué queda, pues, por considerar? Puesto que ya hemos examinado, en cuanto fuimos capaces, la contaminación y abatimiento del alma, ¿nos quedará por ver qué conducta se le ordena por mandato divino, para que, purificada y libre de toda carga, retome el vuelo hacia el descanso y entre en el gozo de su Señor?

D.—Sí, sea en buen hora.

M.—Y, a partir de aquí, ¿qué piensas debo yo decir por más tiempo, cuando las Divinas Escrituras, en tan numerosos libros, provistos de tan grande autoridad y santidad, ninguna otra cosa hacen en nosotros sino que amemos a Dios y Señor nuestro de todo corazón, de toda el alma y de toda la mente, y que amemos al prójimo como a nosotros mismos? Así, pues, si dirigimos a este fin todos aquellos movimientos de la acción y todas las armonías, sin duda quedaremos purificados. ¿O piensas de otra manera?

D.—De ninguna otra, por cierto. Pero tan corto tiempo como es oír todo esto, tanto más difícil y escarpado el practicarlo.

44. *M.*—¿Qué es, pues, lo fácil? ¿Amar los colores y los sonidos y las tortas y las rosas y los cuerpos de tierna suavidad? ¿Acaso es fácil al alma amar estas cosas en las que no busca más que la igualdad y la semejanza, y al examinarlas un poco más cuidadosamente apenas descubre una lejana sombra y vestigio de ella? ¿Y es, en cambio, difícil para el alma amar a Dios, a quien levantando su pensamiento, en la medida de sus fuerzas, aun herida y manchada como está, no puede sospechar en él nada desigual, nada desproporcionado de su ser, nada separado por los lugares, nada que cambie con el tiempo? ¿Acaso tiene su goce en erigir las moles de los edificios y prolongarse en obras de este género, en las que si bien causan encanto sus proporciones armoniosas (pues otra cosa no encuentro en ellas), qué puede calificarse en éstas mismas como igual y proporcionado que no provoque risa en la razón de la ciencia? Y si ello es así, ¿por qué viene a caer de aquel muy verdadero alcázar de la Armonía a esas cosas menospreciables, y de sus ruinas levanta artificios de barro?

No es ésta la promesa de aquel que no sabe engañar: *Pues mi yugo* —dijo— *es ligero.* Mucho más trabajoso es el amor de este mundo. Porque lo que el alma busca en él, a saber: la estabilidad y la eternidad, no las encuentra, ya que su baja belleza culmina en el cambiante paso de las cosas, y lo que en tal belleza es trasunto de estabilidad, le viene transferido de Dios a través del alma. Razón de ello es que esta belleza, expuesta solamente al cambio del tiempo, es de más rango que aquella otra que cambia en el tiempo y lugares. Ante esta realidad, igual que el Señor ordenó a las almas qué debían amar, así por medio del apóstol San Juan está mandando qué no deben amar: *No améis el mundo* —dijo—, *porque todo lo que en él hay es concupiscencia de la carne y concupiscencia de los ojos y ambición del siglo.*

[1186] XIV 43. *M.*—Quid ergo restat? An ut, quoniam sicut potuimus inquinationem et aggravationem animae consideravimus, videamus quaenam illi actio divinitus imperetur, qua purgata atque exonerata revolet ad quietem, et intret in gaudium Domini sui? (cf. Mt 25,21-23).

D.—Ita fiat.

M.—Quid me putas hinc diutius debere dicere, cum divinae Scripturae tot voluminibus et tanta auctoritate et sanctitate praeditis, nihil nobiscum aliud agant, nisi ut diligamus Deum et Dominum nostrum ex toto corde, ex tota anima, et ex tota mente; et diligamus proximum nostrum tamquam nosmetipsos? (cf. Deut 6,5; Mt 22,37-39; Mc 12,30; Lc 10,27). Ad hunc igitur finem si omnes illos humanae actionis motus, numerosque referamus, sine dubitatione mundabimur. An aliud existimas?

D.—Nihil equidem aliud. Sed quam hoc auditu breve est, tam factu difficile atque arduum.

44. *M.*—Quid ergo facile est? An amare colores, et voces, et placentas, et rosas, et corpora leniter mollia? Haeccine amare facile est animae, in quibus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix eius extremam umbram vestigiumque cognoscit; et Deum amare difficile est, quem in quantum potest, adhuc saucia et sordida cogitans, nihil in eo inaequale, nihil sui dissimile, nihil disclusum locis, nihil variatum tempore suspicatur? An exstruere moles aedificiorum, et huiuscemodi operibus delectat extendi, in quibus si numeri placent (non enim aliud invenio) quid in his aequale ac simile dicitur, quod non derideat ratio disciplinae? Quod si ita est, cur ab illa verissima aequalitatis arce ad ista delabitur, et ruinis suis terrenas machinas erigit? Non hoc promissum est ab illo qui fallere ignorat. *Iugum enim meum,* inquit, *leve est* (Mt 11,30). Laboriosior est huius mundi amor. Quod enim in illo anima quaerit, constantiam scilicet aeternitatemque, non invenit: quoniam rerum transitu completur infima pulchritudo, et quod in illa imitatur constantiam, a summo Deo per animam traiicitur: quoniam prior est species tantummodo tempore commutabilis, quam ea quae et tempore et locis. Sicut itaque praeceptum est animis a Domino quid diligant, ita per Ioannem apostolum quid non diligant. *Nolite,* inquit, *diligere mundum: quia omnia quae in mundo sunt, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et ambitio saeculi* (Io 2,15-16.

45. *M.*—Mas, ¿qué opinión te merece el hombre que dirige todas las armonías que obtiene por su actividad sobre el cuerpo y por la reacción contra las pasiones del cuerpo, y las que de éstas se guardan en la memoria, no para servicio del placer carnal, sino solamente para la salud del cuerpo; el hombre que conduce todas las armonías que nacen de la unión de las almas o que se ejercen para unirlas, y aquellas que, entre éstas, se adhieren a la memoria, no para su orgullosa grandeza, sino para utilidad de las almas mismas; el hombre que se sirve también de aquellas armonías que, a manera de reguladoras y vigías de las demás armonías cambiantes, en los dos géneros precedentes, gobiernan la sensación no para gusto de una curiosidad superflua y perniciosa, sino para dar su aprobación o desaprobación necesaria? ¿No produce él también todas esas armonías sin dejarse prender en sus lazos? Puesto que si él prefiere también la salud del cuerpo, es por estar libre para actuar, y todas estas acciones suyas las encamina para utilidad del prójimo, a quien tiene obligatorio mandato de amar como a sí mismo en virtud del vínculo natural del derecho común.

D.—Un gran hombre pregonas y verdaderamente el más humano entre los hombres.

46. *M.*—Después de todo, no son las armonías inferiores a la razón y bellas en su género, sino el amor de la belleza inferior lo que contamina al alma. Y como ésta no sólo ama la igualdad (de la que según nuestro menester hemos hablado bastante), sino también el inferior rango, el alma misma viene a perder su propio orden; y, a pesar de ello, no sobrepasó el

45. Sed qualis tibi homo videtur, qui omnes illos numeros qui sunt de corpore, et adversus passiones corporis, et qui ex his memoria continentur, non ad carnalem voluptatem, sed ad salutem tantum corporis refert: omnesque illos qui de adiunctis animis operantur, vel qui ad adiungendas exseruntur, et qui ex his inhaerent memoriae, non ad superbam excellentiam suam, sed ad ipsarum animarum utilitatem re**[1187]**-digit: illis etiam qui in utroque genere quasi moderatores exploratoresque ceterorum transeuntium in sensu praesident, non ad superfluam vel perniciosam curiositatem, sed ad necessariam probationem vel improbationem utitur: nonne et istos omnes numeros agit, et nullis eorum laqueis implicatur? Quandoquidem et salutem corporis ut non impediatur eligit, et omnes eas actiones ad utilitatem proximi revocat, quem propter communis iuris naturale vinculum tamquam seipsum diligere iussus est.

D.—Magnum quemdam virum et vere humanissimum praedicas.

46. *M.*—Non igitur numeri qui sunt infra rationem et in suo genere pulchri sunt, sed amor inferioris pulchritudinis animam polluit: quae cum in illa non modo aequalitatem, de qua pro suscepto opere satis dictum est, sed etiam ordinem diligat, amisit ipsa ordinem suum; nec tamen excessit ordinem rerum, quandoquidem ibi est et ita est, ubi esse

orden de las cosas, ya que ella está en un lugar y está de una manera en que, con sumo orden, están las cosas y tal como ellas son. Porque una cosa es guardar el orden, otra distinta estar sometido al orden. Guarda el orden el alma cuando desde sí misma, toda ella entera, ama lo que está sobre su ser, es decir, a Dios, y a las almas, sus compañeras, como a sí misma. Por esta fuerza del amor, efectivamente, pone orden en las cosas inferiores y no se mancha en contacto con ellas.

Por otra parte, eso que la mancha no es un mal en sí, porque también el cuerpo es una criatura de Dios y está adornado de una belleza propia, aunque muy baja. Pero se la menosprecia en comparación con la dignidad del alma, igual que aun con la aleación de purísima plata queda manchada la calidad del oro. Por lo cual, cualesquiera armonías originadas también de nuestra mortalidad, fruto del castigo, no queden relegadas por nosotros fuera de la obra de la divina Providencia, ya que son bellas en su género. Y no las amemos como para hacernos dichosos en sus goces. Porque, como son temporales, a fuer de una tabla en medio de las olas del mar nos alejaremos de ellas, no arrojándolas como pesados fardos ni abrazándolas como si fuesen nuestro fundamento, sino haciendo buen uso de las mismas.

De otro lado, a partir del amor al prójimo, en tanta medida como nos está mandado, se nos levanta un segurísimo escalón para unirnos profundamente a Dios y no sentirnos solamente sometidos a su orden, sino también para observar nuestro propio orden inconmovible y fijo.

et quomodo esse tales ordinatissimum est. Aliud enim est tenere ordinem, aliud ordine teneri. Tenet ordinem, seipsa tota diligens quod supra se est, id est Deum, socias autem animas tamquam seipsam. Hac quippe dilectionis virtute inferiora ordinat, nec ab inferioribus sordidatur. Quod autem illam sordidat, non est malum, quia etiam corpus creatura Dei est, et specie sua quamvis infima decoratur, sed prae animae dignitate contemnitur; sicuti auri dignitas etiam purgatissimi argenti commixtione sordescit. Quapropter quicumque de nostra quoque poenali mortalitate numeri facti sunt, non eos abdicemus a fabricatione divinae providentiae, cum sint in genere suo pulchri. Neque amemus eos, ut quasi perfruendo talibus beati efficiamur. His etenim, quoniam temporales sunt, tamquam tabula in fluctibus, neque abiiciendo quasi onerosos, neque amplectendo quasi fundatos, sed bene utendo carebimus. A dilectione autem proximi tanta quanta praecipitur, certissimus gradus fit nobis, ut inhaereamus Deo, et non teneamur tantum ordinatione illius, sed nostrum etiam ordinem inconcussum certumque teneamus.

Exposición: el orden y su amor en el alma

47. *M.*—Pero ¿acaso no ama el orden el alma, cuando hasta los mismos *números sensibles* lo están atestiguando? ¿De dónde, pues, nace que el primer pie es el pirriquio, el segundo el yambo, el tercero el troqueo y así todos los demás? Pero con razón podrías decir, en este caso, que el alma ha seguido aquí a la razón, no al sentido. ¿Y cómo hablar así? ¿No hay que atribuir a los números sensibles el hecho de que ocho sílabas largas, por ejemplo, ocupen el mismo espacio de tiempo que dieciséis breves y que, sin embargo, en un mismo espacio de tiempo las breves están más bien esperando se las combine con sílabas largas? Cuando la razón da su dictamen sobre este juicio sensible, y los proceleusmáticos se le presentan como iguales a los espondeos, ninguna otra cosa de valor decisivo encuentra ella aquí sino el poder del orden, porque ni hay sílabas largas si no se las compara con breves ni breves si no se las compara, a su vez, con sílabas largas. Por esta razón, aunque un verso yámbico se recite tan lentamente como se quiera, si no desaparece la regla de tiempo simple y doble, tampoco pierde él su nombre. Por el contrario, el verso compuesto de pies pirriquios, cuando aumenta poco a poco un retardo en su recitación, se convierte de repente en espondaico si tomas en cuenta no la gramática, sino la música. Pero si el verso está compuesto de dáctilos o de anapestos, como las largas se perciben en ellos por comparación con las sílabas breves combinadas, conserva su propio nombre, cualquiera sea el retardo con que se le recite.

47. An fortasse ordinem non diligit anima illis etiam numeris sensualibus attestantibus? Unde ergo primus pes est pyrrhichius, secundus iambus, tertius trochaeus, et deinceps ceteri? Sed iure hoc dixeris rationem potius secutam esse, non sensum. Quid itaque, illud nonne sensualibus numeris dandum est, quod cum tantum temporis occupent, verbi gratia, octo longae syllabae, quantum sexdecim breves, in eodem tamen spatio breves longis potius misceri exspectant? De quo sensu cum ratio iudicat, et ei proceleumatici pedes esse aequales spondeis pedibus renuntiantur, nihil aliud hic valere invenit, quam ordinationis potentiam, quia nec longae syllabae nisi brevium comparatione longae sunt, nec breves rursum breves sunt nisi comparatione longarum: ideoque iambicus ver**[1188]**sus quamlibet productius pronuntiatus, non amissa regula simpli et dupli, nec nomen amittit: at ille versus qui pyrrhichiis pedibus constat, paulatim addita pronuntiandi mora, fit repente spondiacus, si non grammaticam, sed musicam consulas. At vero si dactylus aut anapaesticus sit, quoniam longae mixtarum brevium comparatione sentiuntur, qualibet mora pronuntietur, servat nomen suum. Quid additamenta semipedum non eadem lege

¿Por qué los aumentos de semipiés no deben observarse al principio y fin bajo la misma regla, ni deben aplicarse todos ellos aunque se adapten a una misma medición por el ictus? ¿Por qué a veces la colocación de dos breves al final con preferencia a una larga? ¿No es el sentido mismo quien las regula? Y en estas largas y breves lo que se discute no es el ritmo, basado en la igualdad, que nada pierde, sea en el caso de la breve, sea en el de la larga, sino la trabazón del orden.

Prolija cosa es recorrer todo lo demás concerniente a este mismo poder del orden en los ritmos de los tiempos. Pero, sin duda, el sentido mismo rechaza también las formas visibles cuando se inclinan contra lo conveniente, o cuando se ponen cabeza abajo, o cosas por el estilo, en lo que no se desaprueba la desigualdad, ya que se guarda la paridad de partes, sino el desorden. Por último, en todos nuestros sentidos y en todas nuestras obras, cuando por diferentes grados adaptamos a nuestro deseo la mayor parte de objetos insólitos y, por esta calidad, desagradables, y al principio los aceptamos con tolerancia y luego de buen grado, ¿no hemos entretejido el placer con el orden, y si no estuviesen armoniosamente tramados los objetos primeros con los del medio, y los del medio con los extremos, nos apartaríamos con horror de todos ellos?

48. *M.*—Por todo lo dicho, no pongamos nuestros gozos en el placer carnal, ni en los honores y las alabanzas de los hombres, ni en la búsqueda de aquellos objetos que desde fuera afectan nuestro cuerpo, nosotros que poseemos a Dios en nuestra intimidad, donde está seguro e inmutable todo lo que amamos. Así sucede que, aun estando presentes a nuestros ojos

in capite qua in fine servanda, nec omnia quamvis ad eumdem plausum coaptentur, adhibenda? Quid duarum aliquando brevium potius, quam unius longae in fine positio? Nonne ipso sensu modificantur? Nec in his aequalitatis numerus, cui nihil deperit, sive illud sive aliud sit, sed ordinis vinculum reperitur. Longum est percurrere cetera ad eamdem vim pertinentia in numeris temporum. Sed nempe etiam formas visibiles sensus ipse aspernatur, aut pronas contra quam decet, aut capite deorsum, et similia, in quibus non inaequalitas, manente partium parilitate, sed perversitas improbatur. Postremo in omnibus sensibus et operibus nostris, cum insolita pleraque et ob hoc iniucunda quibusdam gradibus appetitui nostro conciliamus, et ea primo tolerabiliter, deinde libenter accipimus; nonne ordine conteximus voluptatem, et nisi priora mediis, et media postremis concorditer nexa sint, abhorremus?

48. *M.*—Quamobrem neque in voluptate carnali, neque in honoribus et laudibus hominum, neque in eorum exploratione quae forinsecus corpus attingunt, nostra gaudia collocemus, habentes in intimo Deum, ubi certum est et incommutabile omne quod amamus. Ita fit, ut et cum adsunt haec temporalia, non tamen eis implicemur, et sine sensu doloris quae extra

estas cosas temporales, no quedamos, sin embargo, enredados en ellas, y que cuando están ausentes los objetos exteriores a nuestro cuerpo, permanecemos sin sentimiento de dolor; más aún: que este mismo cuerpo, sin ninguno o al menos sin grave sentimiento de dolor, se nos quite y, con la muerte, sea devuelto a su propia naturaleza para ser transfigurado. Porque la dedicación del alma a la otra parte, que es su cuerpo, arrastra consigo desasosegadas ocupaciones, y lo mismo hace, con menosprecio de la ley universal, el amor a cualquier obra particular que, a pesar de todo, no puede eximirse del orden universal que Dios dirige. Así, queda sometido a las leyes quien no ama las leyes [7].

CONCLUSIÓN: EL ALMA, GUÍA DEL CUERPO POR LAS VIRTUDES CARDINALES

XV 49. *M.*—Cuando frecuentemente pensamos con atención suma acerca de las cosas incorpóreas y que se comportan siempre de la misma manera, si en ese mismo tiempo realizamos fortuitamente ritmos temporales por un movimiento cualquiera del cuerpo, fácil por cierto y muy de uso común, como caminar o cantar, estos ritmos pasan sin que nos demos absoluta cuenta, aunque no existirían si no actuáramos nosotros. Si, por último, cuando estamos presos en nuestras mismas vanas imaginaciones, también de igual manera pasan esos ritmos, mientras actuamos y no los percibimos, ¿cuánto más será, y

corpus sunt, absint: ipsum autem corpus, aut nullo, aut non gravi sensu doloris adimatur, et reformandum naturae suae morte reddatur (cf. Phil 3,21). Attentio namque animae in temporis partem inquieta negotia contrahit, et universali lege neglecta privati cuiusdam operis amor, quod ipsum tamen ab universitate quam Deus regit non potest alienari. Itaque subditur legibus qui non amat leges.

XV 49. Sed si de rebus incorporeis et eodem modo se semper habentibus plerumque attentissime cogitantes, si quos forte illo tempore agimus numeros temporales in quolibet corporis motu, facili sane atque usitatissimo, sive deambulantes, sive psallentes, prorsus nobis ignorantibus transeunt, quamvis nobis non agentibus nulli essent: si denique in ipsis nostris inanibus phantasmatibus cum occupati sumus, similiter ista praetereunt agentibus nec sentientibus nobis: quanto magis quantoque

[7] La teoría agustiniana sobre la Providencia tiene una fuerte influencia plotiniana, pero con diferencias profundas que permiten hablar de un pensamiento original, alejado de las típicas tesis de Plotino. Véase GILSON, o.c. Existe una abundante bibliografía. Una excelente síntesis en la edición de la serie *Oeuvres de Saint Augustin*, 7,4: *La Musique* (Desclée, 1947) p.525-528, cuyo texto latino seguimos, aunque no puntuamos muchas veces de modo uniforme.

con cuánta mayor firmeza, *cuando este ser corruptible se haya revestido de incorrupción y este ser mortal se haya revestido de inmortalidad?* Es decir, para hablar más llanamente, cuando Dios haya vivificado nuestros cuerpos mortales, como dice el Apóstol, *por medio del Espíritu que habita en nosotros,* ¿cuánto más, repito, contemplando en ese momento al Dios único y la Verdad traspasada de luz, como está dicho, *cara a cara,* sentiremos sin desazón alguna y gozosos los ritmos con que movemos nuestros cuerpos? A menos que deba creerse acaso que el alma, capaz de gozarse en los objetos, que son buenos gracias a ella, es incapaz de sentir gozo en aquellos por cuya gracia es ella buena.

50. *M.*—Pero esta acción por la que el alma, con la ayuda de su Dios y Señor, se arranca del amor de la belleza inferior, combatiendo y aniquilando su costumbre que contra ella lucha, para triunfar en ella misma, con esta victoria, sobre los poderes bajo este cielo, y que, a pesar de la ojeriza de éstos y de sus esfuerzos por impedirlo, emprende vuelo hacia Dios, su remanso y apoyo, ¿no te parece ser ésa la virtud que llamamos *templanza?*

D.—Lo reconozco y comprendo.

M.—¿Qué más? Cuando el alma avanza en este camino, presintiendo ya los gozos eternos y casi al alcance de ellos, ¿puede espantarla la pérdida de las cosas temporales o muerte alguna, si ya puede decir a sus inferiores acompañantes: *Bue-*

constantius, *cum corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit immortalitatem* (1 Cor 15,53), id est, ut hoc idem planius eloquar, cum Deus vivificaverit mortalia corpora nostra, sicut Apostolus dicit: *propter spiritum manentem in nobis* (Rom 8,11); quanto ergo tunc **[1189]** magis in unum Deum et perspicuam intenti veritatem, ut dictum est, *facie ad faciem* (1 Cor 13,12), numeros quibus agimus corpora, nulla inquietudine sentiemus, et gaudebimus? Nisi forte credendum est, animam cum de iis quae per ipsam bona sunt, gaudere possit, de iis ex quibus ipsa bona est, non posse gaudere.

50. Sed haec actio qua sese anima, opitulante Deo et Domino suo, ab amore inferioris pulchritudinis extrahit, debellans atque interficiens adversus se militantem consuetudinem suam, ea victoria triumphatura in semetipsa de potestatibus aeris huius, quibus invidentibus et praepedire cupientibus, evolat ad suam stabilitatem et firmamentum Deum; nonne tibi videtur ea esse virtus quae temperantia dicitur?

D.—Agnosco et intellego.

M.—Quid porro? Cum in hoc itinere proficit, iam aeterna gaudia praesentientem ac pene prehendentem, num amissio rerum temporalium, aut mors ulla deterret iam valentem dicere inferioribus sociis: *Bonum*

no me es desatarme y estar con Cristo, pero si me quedo en la carne, necesario es por causa vuestra?

D.—Así pienso yo.

M.—Pero esa disposición del alma, por la que no teme adversidad ninguna ni la muerte, ¿qué nombre debe recibir sino el de *fortaleza?*

D.—También yo lo admito.

M.—Por fin, sin la menor duda, el orden mismo del alma por el que a nadie sirve sino a Dios sólo, a nadie desea igualarse sino a los espíritus purísimos, a nadie desea imponer su dominio sino a la naturaleza animal y corpórea, ¿qué virtud, al cabo, es a tu parecer?

D.—¿Quién no comprende que es la *justicia?*

M.—Rectamente lo comprendes tú.

Excurso: las virtudes cardinales moran en el cielo

XVI 51. *M.* [8]—Pero he aquí ahora otra pregunta mía: después de haber quedado antes claro entre nosotros que la prudencia es la virtud por la que el alma descubre dónde debe establecerse, hacia dónde se eleva por medio de la templanza, lo que vale tanto como decir el retorno de su amor a Dios, que se llama caridad, y el alejamiento de este siglo, al que también acompañan la fortaleza y la justicia; dime ahora tu opinión en caso de que el alma haya llegado al fruto de su

est mihi dissolvi, et esse cum Christo: manere autem in carne, necessarium propter vos? (Phil 1,23-24).

D.—Sic existimo.

M.—At ista eius affectio qua nullas adversitates mortemve formidat, quid aliud quam fortitudo dicenda est?

D.—Et hoc agnosco.

M.—Iamvero ipsa eius ordinatio qua nulli servit nisi uni Deo, nulli coaequari nisi purissimis animis, nulli dominari appetit nisi naturae bestiali atque corporeae, quae tandem virtus tibi esse videtur?

D.—Quis non intellegat hanc esse iustitiam?

M.—Recte intellegis.

XVI 51. Sed illud iam quaero, cum prudentiam superius eam esse constiterit inter nos, qua intellegit anima ubi ei consistendum sit, quo sese attollit per temperantiam, id est, conversionem amoris in Deum, quae caritas dicitur, et aversionem ab hoc saeculo, quam etiam fortitudo et

[8] También transformó San Agustín la teoría de Plotino acerca de la existencia de virtudes cardinales en la otra vida del alma, en la visión beatífica. Estas virtudes serán perfectas en la suma felicidad del cielo. Desde este punto de vista, San Agustín depende más de la Sagrada Escritura que de la filosofía neoplatónica.

amor y de su esfuerzo por una santificación acabada, acabada también la revitalización de su cuerpo, y, borrados de su memoria los alborotos de las imaginaciones, haya comenzado a vivir en Dios mismo para solo Dios, al haberse cumplido lo que de parte divina se nos promete de este modo: *Amadísimos, ahora somos hijos de Dios, y aún no ha aparecido lo que seremos. Sabemos que, cuando haya aparecido, seremos semejantes a él, porque lo veremos como él es;* dime, pues, y repito mi pregunta: ¿crees que las virtudes, que antes hemos recordado, existirán también entonces?

D.—Yo no veo, cuando hayan pasado las adversidades contra las que el alma lucha, cómo puede existir allí la *prudencia,* que no elige qué es lo que tiene que seguir si no es en la adversidad; o la *templanza,* que no aparta nuestro amor más que de los placeres que son nuestros enemigos; o la *fortaleza,* que no soporta otra cosa que la adversidad; o la *justicia,* que no desea ser igualada a las almas muy bienaventuradas y dominar la naturaleza inferior sino en la adversidad, es decir, sin haber logrado todavía lo que apetece.

52. *M.*—No es del todo absurda tu respuesta, y no niego que ciertos hombres doctos ven así las cosas. Pero yo, consultando los libros, que ninguna otra autoridad supera, encuentro estas palabras: *Gustad y ved que el Señor es suave,* que también propuso así el apóstol Pedro: *Si, con todo, habéis saboreado que el Señor es suave.* Esto es, en mi opinión, lo que se realiza en estas virtudes, que, por la conversión, purifican el

iustitia comitantur; utrum existimes cum ad suae dilectionis et conatus fructum perfecta sanctificatione pervenerit, perfecta etiam vivificatione illa corporis sui, et deletis de memoria phantasmatum turbis, apud Deum ipsum solo Deo vivere coeperit, cum impletum fuerit, quod divinitus nobis hoc modo promittitur: *Dilectissimi, nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Scimus quia cum apparuerit, similes illi erimus, quoniam videbimus eum sicuti est* (1 Io 3,2): quaero ergo, utrum existimes has ibi virtutes quas commemoravimus, etiam tunc futuras.

D.—Non video, cum adversa praeterierint, quibus obluctatur, quomodo aut prudentia ibi esse possit, quae non eligit quid sequatur nisi in adversis; aut temperantia, quae amorem non avertit nisi ab adversis; aut fortitudo, quae non tolerat nisi adversa; aut iustitia, quae non appetit aequari beatissimis animis, et inferiori naturae dominari, nisi in adversis, id est, nondum assecuta idipsum quod appetit.

52. *M.*—Non usquequaque absurda est responsio tua; et quibusdam doctis visum hoc esse, non nego. **[1190]** Sed ego consulens libros, quos nulla antecellit auctoritas, ita invenio dictum esse: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus* (Ps 33,9). Quod apostolus etiam Petrus sic interposuit: *Si tamen gustastis, quoniam suavis est Dominus* (1 Petr 2,3). Hoc esse arbitror quod agitur in his virtutibus quae ipsa conversione animam purgant. Non enim amor temporalium rerum expugnaretur, nisi

alma. Porque el amor de las cosas temporales no podría ser vencido sino con la suavidad de las eternas.

Ahora bien: cuando se llega a ese pasaje del canto: *Los hijos de los hombres esperarán al abrigo de tus alas; embriagados quedarán en la abundancia de tu casa y en el torrente de tu placer les darás de beber, porque en ti está la fuente de la vida,* el texto no dice ya que el Señor será suave al gusto, sino que ves cómo se está pregonando el alto desbordamiento y rico caudal de la fuente eterna, a los que sigue también una cierta embriaguez; y con este nombre me parece que se está maravillosamente simbolizando aquel olvido de las vanidades e imaginaciones de este siglo. El texto une de seguidas esto y dice: *En la luz veremos la luz. Extiende tu misericordia a los que te conocen.* Ya se ve que *en la luz* hay que tomarlo por *en Cristo,* que es la Sabiduría de Dios y que tantas veces es llamado luz. Y, por tanto, donde se dice *veremos* y *a los que te conocen,* no se puede negar que es la prudencia la que estará presente. ¿O es que puede verse y conocerse el verdadero bien del alma donde no hay *prudencia* alguna?

D.—Ahora comprendo.

53. *M.*—Y continuando. ¿Pueden estar sin *justicia* los rectos de corazón?

D.—Admito que bajo esa designación se quiere dar a entender con la mayor frecuencia la idea de la justicia.

M.—¿Pues de qué otra cosa nos avisa el mismo profeta David, cuando de seguidas canta en el Salmo: *Y tu justicia otorga a los rectos de corazón?*

D.—Es evidente.

aliqua suavitate aeternarum. Ubi autem ventum fuerit ad illud quod canitur: *Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt, inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos; quoniam apud te est fons vitae* (Ps 35,8-10): non iam gustatu suavem fore Dominum dicit; sed vides quae inundatio et affluentia praedicetur fontis aeterni; quam etiam ebrietas quaedam consequitur: quo nomine mihi videtur mirabiliter significari oblivio illa saecularium vanitatum atque phantasmatum. Contexit deinde cetera, et dicit: *In lumine tuo videbimus lumen. Praetende misericordiam tuam scientibus te* (Ps 35,10-11). *In lumine,* scilicet in Christo accipiendum, qui Sapientia Dei est, et lumen toties appellatur. Ubi ergo dicitur: *Videbimus,* et: *scientibus te,* negari non potest futuram ibi esse prudentiam. An videri verum bonum animae et sciri potest, ubi nulla prudentia est?

D.—Iam intellego.

53. *M.*—Quid? Recti corde possunt esse sine iustitia?

D.—Recognosco isto nomine crebrius significari iustitiam.

M.—Quid ergo admonet aliud Propheta idem consequenter, cum canit: *Et iustitiam tuam iis qui recto sunt corde?* (Ps 35,11).

D.—Manifestum est.

M.—Sigamos por su orden y recuerda, si te parece bien, lo que antes hemos tratado con detalle: el alma, a causa de la soberbia, se desliza hacia ciertas acciones propias de su libertad de conducta, y al menospreciar la ley universal en el ejercicio de acciones particulares viene a encontrarse caída, lo que se denomina apostatar de Dios.

D.—Lo recuerdo bien.

M.—Por consiguiente, cuando ella obra de manera que no espera ya tener otro placer en el futuro, ¿no te parece que está fijando su amor en Dios y que, lejos de toda mancha, vive en suma templanza, castidad y paz?

D.—Así me parece, sin duda.

M.—Mira también cómo el Profeta añade también este otro dato, cuando dice: *Que no se me acerque el pie de la soberbia.* Pues al decir *pie,* está dando a entender el alejamiento en sí o la caída de la que si el alma se guarda, por la templanza, vive unida a Dios para toda la eternidad.

D.—Lo acepto y sigo tu reflexión.

54. *M.*—Pues nos queda la fortaleza. Igual que la templanza tiene eficacia contra la caída que se origina en la voluntad libre, también la tiene la fortaleza contra la violencia por la que uno, si es menos fuerte, puede ser hasta coaccionado a cosas que le derriben, y se vea caído en la mayor de las miserias. Esta violencia suele ser convenientemente designada en las Escrituras bajo el apelativo de *mano.* ¿Quiénes sino los pecadores intentan imponer esta violencia? Y si el alma se fortifica en este tiempo, por sufrir esa violencia misma, y tiene

M.—Age deinceps, recordare, si placet, satis nos superius tractasse, superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suae, et universali lege neglecta in agenda quaedam privata cecidisse, quod dicitur apostatare a Deo.

D.—Memini vero.

M.—Cum ergo id agit ne ulterius id delectet aliquando, nonne tibi videtur amorem suum figere in Deo, et ab omni inquinamento temperatissime et castissime et securissime vivere?

D.—Videtur sane.

M.—Vide etiam quemadmodum id quoque adiungat Propheta, dicens: *Non veniat mihi pes superbaie* (Ps 35,12). Pedem enim appellans discessum ipsum lapsumve significat, a quo anima temperando, inhaerens Deo vivit in aeternum.

D.—Accipio et sequor.

54. *M.*—Restat igitur fortitudo. Sed ut temperantia contra lapsum qui est in libera voluntate; sic fortitudo contra vim valet, qua etiam cogi quis potest, si minus fortis sit ad ea quibus evertatur, et miserrimus iaceat. Haec autem vis decenter in Scripturis manus nomine significari solet. Qui porro hanc vim nisi peccatores conantur inferre? Quod tunc per idipsum communitur anima, et custoditur firmamento Dei, ut hoc

su escudo en el apoyo de Dios, para que por ningún medio pueda llegarle ese mal de cualquier parte, ella es portadora de un cierto poder seguro y, por así decirlo, impasible, que, si a ti no te disgusta, se llama con razón *fortaleza,* y yo creo que se habla de ella cuando añade el Salmo: *Ni la mano de los malvados me aparte.*

55. *M.*—Pero sea en este o en otro sentido en el que haya que tomar estas palabras, ¿negarás tú que el alma, establecida en esta perfección y felicidad, contempla la verdad y permanece inmaculada y no puede sufrir congoja y, unida a Dios solo, supera sin duda todas las demás naturalezas?

D.—Antes al contrario, no veo de qué otra manera pueda tener la suma perfección y la dicha acabadísima.

M.—Por tanto, esta contemplación, santificación, impasibilidad, ordenación suya, o bien son aquellas cuatro virtudes en estado perfecto y consumado, o bien (para no fatigarnos en vano discutiendo nombres, cuando la realidad se corresponde) en lugar de estas virtudes, de las que se vale el alma colocada en trabajos, debe esperar unas fuerzas de esta naturaleza en la vida eterna.

Cuarta proposición: Destello universal de las armonías

XVII 56. *M.*—Traigamos sólo a mientes —cosa en altísimo grado concerniente a nuestra presente discusión— que es gracias a la Providencia de Dios, por la que El hizo y gobierna

illi nullo modo undecumque possit accidere; potentiam quamdam stabilem, et, ut ita dicam, impassibilem gerit, quae, nisi quid tibi displicet, recte fortitudo nominatur, et eam dici arbitror cum adiungitur: *Neque manus peccatorum dimoveat me* (Ps 35,12).

[1191] 55. Sed sive hoc sive aliud in his verbis intellegendum sit, tu negabis in illa perfectione ac beatitate animam constitutam, et conspicere veritatem, et immaculatam manere, et nihil molestiae pati posse, et uni Deo subdi, ceteris vero supereminere naturis?

D.—Immo aliter eam perfectissimam et beatissimam esse posse non video.

M.—Haec ergo contemplatio, sanctificatio, impassibilitas, ordinatio eius, aut illae sunt quattuor virtutes perfectae atque consummatae; aut ne de nominibus, cum res conveniant, frustra laboremus, pro istis virtutibus, quibus constituta in laboribus utitur anima, tales quaedam potentiae in aeterna ei vita sperandae sunt.

XVII 56. Nos tantum meminerimus, quod ad susceptam praesentem disputationem maxime pertinet, id agi per providentiam Dei, per quam cuncta creavit et regit, ut etiam peccatrix et aerumnosa anima numeris

todas las cosas, como puede explicarse el hecho de que también el alma pecadora y oprimida de fatigas sea dirigida por las armonías y ella misma produzca armonías hasta el hondón último de corrupción carnal. Y estas armonías, ciertamente, pueden ser cada vez menos bellas, pero no pueden carecer enteramente de belleza. Pues Dios, sumamente bueno y sumamente justo, no mira con malos ojos ninguna belleza que nace a la realidad, o por condenación del alma, o por su conversión, o por su perseverancia.

Ahora bien: la armonía comienza por la unidad y es bella gracias a la igualdad y a la simetría y se une por el orden. Por esta razón, todo el que afirma que no hay naturaleza alguna que, para ser lo que es, no desee la unidad y que se esfuerce en ser igual a sí misma, en la medida de su posibilidad, y que guarde su orden propio, sea en lugares o tiempos, o mantenga su propia conservación en un cuerpo que le sirve de equilibrio; debe afirmar también que todo lo que existe, y en la medida que existe, ha sido hecho y fundamentado por un Principio Unico, por medio de la belleza, que es igual y semejante a las riquezas de su bondad, por la cual el Uno y el (otro) Uno que procede del Uno están unidos por una, por así decirlo, muy *cara* caridad.

57. *M.*—Por lo cual, aquel verso que antes pusimos:

Deus creator omnium
(Dios, creador de todas las cosas)

no sólo produce encanto sumo a los oídos por la armonía de su sonido, sino mucho más al alma por la exactitud y la ver-

agatur, et numeros agat usque ad infirmam carnis corruptionem: qui certe numeri minus minusque pulchri esse possunt, penitus vero carere pulchritudine non possunt. Deus autem summe bonus, et summe iustus, nulli invidet pulchritudini, quae sive damnatione animae, sive regressione, sive permansione fabricatur. Numerus autem et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine pulcher est, et ordine copulatur. Quamobrem quisquis fatetur nullam esse naturam, quae non ut sit quidquid est, appetat unitatem, suique similis in quantum potest esse conetur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat: debet fateri ab uno principio per aequalem illi ac similem speciem divitiis bonitatis eius, qua inter se unum et de uno unum carissima, ut ita dicam, caritate iunguntur, omnia facta esse atque condita quaecumque sunt, in quantumcumque sunt (cf. Rom 2,4).

57. Quare ille versus a nobis propositus:

Deus creator omnium,

non solum auribus sono numeroso, sed multo magis est animae sententiae sanitate et veritate gratissimus. Nisi forte movet te tarditas eorum, ut

dad de su afirmación. Si es que no te turba la torpeza de quienes, para decirlo de modo más suave, niegan pueda nacer algo de la nada, cuando afirmamos que lo ha hecho el Dios omnipotente.

¿Es que el artista, por medio de las armonías racionales que hay en su arte, puede producir las armonías sensibles contenidas en su potencia habitual, y mueve, por las armonías sensibles, los *números proferidos,* con los que pone en acción sus miembros y a los que conciernen los intervalos de los tiempos, y por estas últimas armonías puede a su vez configurar de la madera unas formas visibles —armoniosas por su simetría espacial—, y la naturaleza de las cosas, obediente a las indicaciones de Dios, no puede producir la madera misma de la tierra y de los demás elementos, y El no iba a poder producir de la nada estos últimos seres?

Todavía más. Hasta es preciso que las armonías locales de los árboles estén precedidas por armonías temporales. Porque no hay entre los vegetales ninguna especie que, siguiendo los espacios de tiempo establecidos en favor de su simiente, no eche raíces y brote, y se alce al viento y despliegue su follaje, y se consolide con vigor y ora produzca su fruto, ora ofrezca de nuevo la fuerza de su semilla gracias a las muy secretas armonías de la propia planta. ¿Cuánto más llenarán este ritmo los cuerpos de los animales, en los que la simetría de sus miembros ofrece en mucho más alto grado a las miradas una regularidad pletórica de armonía?

¿Todos esos efectos pueden nacer de los elementos y los elementos no pueden nacer de la nada? ¡Como si en ellos hubiese, por cierto, algo más vil y despreciable que la tierra! ¡La tierra que posee, ante todo, la forma general del cuerpo, en la que se pone de manifiesto tanto una cierta unidad de la armonía como el orden! Porque cualquier partecilla del cuerpo, por pequeña que ella sea, a partir de un punto indivisible necesariamente se desarrolla en una longitud, toma en tercer lugar anchura y en cuarto altura, con la que el cuerpo adquiere su perfección. ¿De dónde viene, por tanto, esta medida de progresión de uno a cuatro? ¿Y de dónde también la igualdad de las partes que se halla en la longitud, en la anchura y en la altura? ¿De dónde una cierta *correlación* (pues así prefiero yo llamar la analogía) para que la anchura tenga respecto a la longitud la misma proporción que la longitud tiene respecto al punto indivisible y la altura con relación a la anchura? ¿De dónde, te ruego yo, viene todo eso sino de aquel soberano y eterno Principio de las Armonías, y de la semejanza, y de la igualdad, y del orden? Sí; si quitas estas propiedades a la tierra, nada será. Por consiguiente, el Dios omnipotente hizo la tierra y es de la nada de donde la tierra fue hecha.

58. *M.*—¿Qué más aún? Esta forma por la que la tierra se distingue asimismo de los demás elementos, ¿no muestra el grado de participación que ella en la unidad obtuvo, y que ninguna de sus partes difiere de la totalidad y que por el entramado y concordia de sus mismas partes mantiene en su propio rango el más bajo lugar sanísimo? Sobre ella se extiende la naturaleza de las aguas, esforzándose también en sí misma en su tendencia a la unidad, naturaleza la más vistosa y transparente a causa del mayor parecido de sus partes y que guarda el lugar propio de su ordenación y salubridad. ¿Qué diré de

mitius loquar, qui negant de nihilo fieri posse aliquid, cum id omnipotens Deus fecisse dicatur (cf. Gen 1,1; Sap 2,2; Mach 7,28). An vero faber potest rationabilibus numeris qui sunt in arte eius sensuales numeros qui sunt in consuetudine eius operari; et sensualibus numeris progressores illos quibus membra in operando movet, ad quos iam intervalla temporum pertinent, et his rursus formas visibiles de ligno fabricari, locorum intervallis numerosas: et rerum natura Dei nutibus serviens ipsum lignum de terra et ceteris elementis facere non po**[1192]**test; et ipsa extrema non poterat de nullo? Immo et arboris locales numeros temporales numeri antecedant necesse est. Nullum est enim stirpium genus quod non certis pro suo semine dimensionibus temporum et coalescat, et germinet, et in auras emicet, et folia explicet, et roboretur, et sive fructum, sive ipsius ligni occultissimis numeris vim rursus seminis referat: quanto magis animalium corpora, in quibus intervalla membrorum numerosam parilitatem multo magis aspectibus offerunt? An ista de elementis fieri possunt, et ipsa elementa non potuerunt fieri de nihilo? Quasi vero quidquam sit in eis vilius et abiectius quam terra est. Quae primo generalem speciem corporis habet, in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur. Namque ab aliqua impertili nota in longitudinem necesse est porrigatur quaelibet eius quantumvis parva particula, tertiam latitudinem sumat, et quartam altitudinem qua corpus impletur. Unde ergo iste a primo usque ad quartum progressionis modus? Unde et aequalitas quoque partium, quae in longitudine et latitudine et altitudine reperitur? Unde corrationalitas quaedam (ita enim malui analogiam vocare), ut quam rationem habet longitudo ad impertilem notam, eamdem latitudo ad longitudinem, et ad latitudinem habeat altitudo? Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis veniunt? Atqui haec si terrae ademeris, nihil erit. Quocirca omnipotens Deus terram fecit, et de nihilo terra facta est.

58. Quid porro? Ipsa species qua item a ceteris elementis terra discernitur, nonne et unum aliquid quantum accepit ostentat, et nulla pars eius a toto est dissimilis, et earumdem partium connexione atque concordia suo genere saluberrimam sedem infimam tenet? Cui superfunditur aquarum natura, nitens et ipsa ad unitatem, speciosior et perlucidior propter maiorem similitudinem partium, et custodiens locum ordinis et

la naturaleza del aire, que aspira con más ligero abrazo a la unidad, y que supera en belleza a las aguas como éstas a las tierras y de más alto valor para la conservación? ¿Qué decir de la bóveda suprema del cielo, en la que se encierra la universalidad entera de los cuerpos visibles y la suma belleza en su género y la muy saludable perfección de lugar?

En realidad, todas estas cosas, que enumeramos con ayuda de la sensible percepción de nuestro cuerpo, no pueden adquirir ni conservar las armonías locales que parecen estar en un modo de ser estable sino gracias a otras armonías temporales que les preceden, ocultas y en silencio, y están dentro del movimiento. Asimismo, a estas armonías, activas en los intervalos ordenados de los tiempos, precede y regula el movimiento vital, que obedece al Señor de todas las cosas, no porque tiene ya en sí ordenados los intervalos temporales de sus armonías, sino gracias a una potencia que gobierna los tiempos. ¡Y, sobre esta potencia, las armonías racionales e intelectuales de las almas bienaventuradas y santas que, sin la mediación de ninguna otra naturaleza, recogen la ley misma de Dios, sin la cual no cae la hoja del árbol y para quien están contados nuestros cabellos, transmitiendo esa ley hasta los ámbitos terrenos e infernales!

Conclusión de la obra

59. *M.*—De tema tan grande, tan poquito como soy, he discutido contigo lo que pude y como pude. Mas si algunos lectores vienen a tener a mano nuestra conversación, ahora consignada por escrito, sepan que todo esto ha sido redactado para

salutis suae. Quid de aeris natura dicam, multo faciliore complexu ad unitatem nitente, et tanto speciosiore aquis, quam illae terris sunt, tantoque superiore ad salutem? Quid de coeli supremo ambitu, quo tota universitas visibilium corporum terminatur, et summa in hoc genere species, ac saluberrima loci excellentia? Ista certe omnia quae carnalis sensus ministerio numeramus, et quaecumque in eis sunt, locales numeros qui videntur esse in aliquo statu, nisi praecedentibus intimis et in silentio temporalibus numeris qui sunt in motu, nec accipere illos possunt, nec habere. Illos itidem temporum intervallis agiles praece**[1193]**dit et modificat vitalis motus, serviens Domino rerum omnium, non temporalia habens digesta intervalla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia; supra quam rationales et intellectuales numeri beatarum animarum atque sanctarum, legem ipsam Dei, sine qua folium de arbore non cadit, et cui nostri capilli numerati sunt (cf. Mt 10,30), nulla interposita natura excipientes, usque ad terrena et inferna iura transmittunt.

59. *M.*—Quae potui et sicut potui de tantis tantillus tecum contuli. Sermonem autem nunc nostrum mandatum litteris si qui legunt, sciant multo infirmioribus haec esse scripta, quam sunt illi qui unius summi Dei **[1194]** consubstantialem et incommutabilem Trinitatem, ex quo

espíritus mucho más débiles que los de aquellos que, siguiendo la autoridad de los dos Testamentos, honran a la consustancial e inmutable Trinidad del Dios único y sumo, de quien todo proviene, por quien todo es, en quien todo subsiste, y a Ella rinden culto por la fe, la esperanza y la caridad. Porque éstos están purificados no por la centella de los razonamientos humanos, sino por el fuego poderosísimo y ardentísimo de la caridad.

Nosotros, por nuestra parte, mientras juzgamos que no deben olvidarse aquellos a quienes los herejes seducen con la falsa promesa de su razón y de su ciencia, hemos avanzado con mayor lentitud, en el estudio de estos caminos, que aquellos santos varones que, volando sobre estas rutas, no creen merezca la pena atender a ellas. Sin embargo, nosotros no nos atreveríamos a hacerlo si no viésemos que muchos hijos piadosos de la Iglesia católica, nuestra bonísima Madre, después de haber adquirido en sus estudios de juventud la capacidad suficiente para hablar y discutir, han hecho esto mismo por la necesidad de refutar a los herejes.

omnia, per quem omnia, in quo omnia, duorum Testamentorum auctoritatem secuti venerantur et colunt eam credendo, sperando et diligendo. Hi enim non scintillantibus humanis ratiocinationibus, sed validissimo et flagrantissimo caritatis igne purgantur. Nos autem dum negligendos esse non existimamur quos haeretici rationis et scientiae fallaci pollicitatione decipiunt; tardius incedimus, consideratione ipsarum viarum, quam sancti viri qui eas volando non dignantur attendere. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae catholicae matris optimae filios, qui puerilibus studiis loquendi ac disserendi facultatem quantum satis est consecuti essent, eadem refellendorum haereticorum necessitate fecisse videremus.

LA FE Y EL SIMBOLO DE LOS APOSTOLES

Versión, introducción y notas de

CLAUDIO BASEVI

DE FIDE ET SYMBOLO LIBER UNUS

ZYCHA J. CSEL 41 (Vindobonae 1900), 1-32

INTRODUCCION

1. Los símbolos de la fe

Los símbolos de la fe, cuyo surgir está estrechamente emparentado con la liturgia de la administración del bautismo, son expresión privilegiada del contenido de la fe de la Iglesia. Su nombre mismo lo expresa: *Symbolon,* en efecto, es palabra griega que indicaba un objeto de cualquier material, ordinariamente plomo, barro cocido, a veces metales preciosos, etc., en el cual estaba grabada una inscripción o un dibujo. Se utilizaba para manifestar el vínculo de amistad que existía entre familias, o entre los miembros de una asamblea, o entre dos ciudades, o hasta entre particulares. El objeto se partía en dos o varios fragmentos y éstos eran distribuidos entre los socios o, más en general, las partes contrayentes. Al reunirse, su recomposición *(syn-ballo)* permitía al amigo identificar a su amigo, su antiguo conciudadano o, al menos, a sus descendientes. En Atenas, la palabra indicaba una especie de ficha, o carné, que se daba a los jueces para que pudieran cobrar su servicio, o también a los que tenían derecho a entrar en la asamblea, para su identificación. *Symbolon* también se utilizó en el sentido de un documento que podemos considerar el antepasado de nuestro pasaporte o salvoconducto [1]. De aquí el empleo generalizado del término para indicar una señal de reconocimiento, un indicio, un vale, una contraseña, etc. En el terreno político, la misma palabra sirvió, por metonimia, para indicar el contenido de un pacto, convención o acuerdo establecido entre dos países. Es significativo que los cristianos del mundo latino, en lugar de utilizar su equivalente semántico *(tessera),* mantuvieran la palabra griega como término técnico, limitándose a transcribirla. En efecto, el uso de la palabra *symbolum* para indicar el contenido de la fe se difundió curiosamente antes en

[1] Son noticias que se pueden sacar de cualquier diccionario griego. Cf., p.ej., H. STEPHANUS, *Thesaurus Linguae Graecae* VIII (reed. fotom. Graz 1954); H. G. LIDDELL y R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford [9]1961), etc. Nos parece interesante señalar una idea de G. ZANNONI en *Simboli della Fede,* en *Enciclopedia Cattolica* XI 603-607, relativa a la doble etimología posible de la palabra latina: *symbolon* (= señal de identificación) o *symbole* (contribución, escote), idea que se remonta a Rufino. En cualquier caso, el origen de la palabra griega está claro.

el mundo latino [2], como atestiguan Tertuliano [3], Cipriano [4] y Rufino [5], que en el mundo griego, donde el fenómeno empezó a aparecer sólo en el siglo IV [6]. Esto, por supuesto, es lo que enseña la historia del empleo de esa palabra [7], ya que la Iglesia poseía desde la época apostólica un «credo», es decir, unas fórmulas fijas para expresar la fe, hecho bien comprobado [8]. No sólo esto, sino que en el Nuevo Testamento se puede leer cómo la confesión o profesión de fe de los que se bautizaban tendía a fijarse a través del empleo de fórmulas establecidas y constantes [9].

Junto con el influjo de la catequesis bautismal, es decir, de la preparación al bautismo de los adultos, en la cual tenía un lugar muy destacado la enseñanza y explicación del Símbolo o Credo *(traditio Symboli)*, así como su aprendizaje de memoria *(redditio Symboli)* [10], parte muy importante en el desarrollo

[2] En general, sobre el uso latino del término, cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiennes* (Turnhout 1954); DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* VI (reed. fotom. Graz 1954). El testimonio más antiguo es de San Cipriano (mediados del siglo III) en su *Ep.* 69,7. Pero la idea ya estaba en Tertuliano, que escribió a finales del siglo II-comienzo del III. Cf. las observaciones de C. MOHRMANN sobre los préstamos lingüísticos del griego en varios artículos; sobre todo en *Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens*, en *Études sur le latin des chrétiens* I (Roma 1961) 21-50; *Les emprunts grecs dans la latinité chrétienne*, en *Études...* III (Roma 1965) 127-145; *La structure du latin paléochrétien*, en *Études...* IV (Roma 1977) 11-28. La estudiosa holandesa no duda en afirmar que *symbolum* pertenece al grupo de los préstamos más antiguos, conectado con el mismo origen del cristianismo latino. G. W. H. LAMPE, en *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961), hace remontar el uso técnico de la palabra, como sinónimo de credo, al Concilio de Laodicea, un siglo después de San Cipriano, pero su uso en griego se hace común sólo a partir del siglo V.

[3] Hay una alusión, tal vez, en *Adv. Marcionem* 5,1; la idea está presente en *De praescript.* 20 y 32 a través del sinónimo *tessera, contesserare;* cf. H. J. CARPENTER, *«Symbolum» as a title of the Creed:* «JournTheolSt» 43 (1942) 1-11, que ha sido prácticamente reproducido por J. N. D. KELLY, *Early christian Creeds* (Londres [2]1960) 52-61.

[4] En la *Ep.* 69,7, ya citada, donde se utiliza en conexión con el bautismo: «... dicat Novatianum (...) eodem symbolo quo et nos baptizare...» Cf. también la epístola de Firmiliano a Cipriano *(Ep.* 75,10.11 en el epistolario cipriánico).

[5] *Comment. in Symb. Apost.* 2: PL 21,337.

[6] El canon 7 del Concilio de Laodicea (data incierta entre 343 y 381) prescribe que los herejes «aprendan los símbolos de la fe» (MANSI, II 563ss).

[7] Para completar el cuadro en el mundo latino, hay que decir que conocemos un uso profano de esta palabra, ya desde el siglo III a.C.; en *Pseudolus* de Plauto (I 1,53; II 2,52; II 4,46) indica la impresión de un sello; en la *Hist. nat.* de Plinio (33,1,4.10) equivale a un anillo de reconocimiento; en Catón (en la *Epist. ad Anton. imper.* 1,2 de Frontino) indica un pacto. En cuanto a los escritores cristianos, su uso se hace común a partir de la época de Rufino: Nicetas de Remesiana *(Expl. Symboli* 13), San Pedro Crisólogo *(Sermo* 57, 58 y 59; *Expl. symb. ad init.* 13), Casiano *(De Incarnat.* 6,3), y así Fulgencio de Ruspe, San Martín de Braga, Facundo de Hermiane, etcétera. Cf. C. EICHENSEER, *Das Symbolum Apostolicum beim heiligen Augustinus* (St. Ottilien 1960) 9-41.

[8] Cf. J. N. D. KELLY, *Early christian...* p.13-23.

[9] Ibid., p.30-49.

[10] Un estudio sintético se puede encontrar en H. J. CARPENTER, *Creeds and baptismal Rites in the first four Centuries:* «JourTheolSt» 44 (1943) 1-11; es ya clásico el estudio de V. MONACHINO, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947) p.40-47; 174-179; 339-342, que ha puesto de relieve que, seguramente en Cartago y probablemente en Roma, la *traditio symboli* se hacía quince días antes de la Pascua de Resurrección, y la *redditio* el sábado antes del Domingo de Ramos. Por su parte, B. BOTTE, en su introducción a *Ambroise de Milan, Des Sacrements, des Mystères* (París 1961) 25-26, señala que la *traditio* en Milán tenía lugar el domingo que precedía la Pascua. Eichenseer, en base a los escritos de San

de los Símbolos de Fe la tuvieron las herejías, que obligaron a los pastores a perfilar en fórmulas cada vez más exactas y extensas el contenido de la fe, que se llamó por esto *Regula fidei,* la regla de la fe. Se sabe muy bien que la solemne profesión de fe que el primer Concilio ecuménico (Nicea 325) promulgó contra los arrianos es un desarrollo de una o varias fórmulas bautismales [11], o bien, según opinan otros autores, es una creación del propio Concilio, inspirada, de todos modos, en los símbolos bautismales en uso en las Iglesias del Oriente cristiano [12].

La antigüedad cristiana nos ha transmitido varios de los símbolos antiguos, surgidos en el ámbito de la catequesis de preparación al bautismo, inspiradores y preparadores de las fórmulas más solemnes de fe, promulgadas en los Concilios ecuménicos, que fueron incorporadas luego en la liturgia eucarística. En el ámbito de la cristiandad occidental tenemos informaciones sobre la triple interrogación a los bautizandos por la *Traditio Apostolica,* de San Hipólito; presumimos la existencia, en el siglo II, de una fórmula ya estructurada, como demuestran varias obras y sobre todo el *De praescriptione haereticorum* de Tertuliano y algunas alusiones de San Ireneo; y, después del siglo III, conocemos varios textos completos, entre los que destacan el llamado «Símbolo de los Apóstoles» de la Iglesia de Roma, el Símbolo utilizado en Milán y el Símbolo de Hipona [13]. En particular, el Símbolo tradicionalmente em-

Agustín, sugiere que en Hipona hubiera una doble *traditio* los sábados anteriores al cuarto y quinto domingo de Cuaresma y una doble *redditio* el Domingo de Ramos y la Vigilia Pascual *(Des Symbolum...* p.133-145).

[11] El tema del origen del Credo de Nicea es muy controvertido, también porque de él tenemos sólo testimonios tardíos. Sigue manteniendo su valor el estudio de I. ORTIZ DE URBINA, *El Credo de Nicea* (Madrid 1947); IDEM, *Nicea y Constantinopla,* en *Historia de los Concilios ecuménicos* (Vitoria 1969). Este autor sintetiza su idea diciendo que «podríamos hablar de una reedición corregida y aumentada del Símbolo de Cesarea».

[12] Ya LEITZMANN, en su *Symbolstudien,* había adelantado la idea de que el Símbolo de Nicea dependiera más del de Jerusalén que del de Cesarea (cf. I. ORTIZ DE URBINA, *Nicea y Constantinopla* p.71). Hoy, volviendo a ponderar lo que dice Eusebio en su carta al Concilio (en S. ATANASIO, *De decretis Nicen. syn.:* PG 20,1537; OPITZ, *Urkunden* 22,4), se piensa que probablemente Osio y, a través de él, la tradición occidental tuvieron parte no pequeña en la selección de las fórmulas, tomadas de varios símbolos bautismales (Cesarea, Jerusalén y Antioquía), y reunidas, introduciendo el famoso *homoousios*. Tal vez el mismo Constantino no fuera ajeno a la redacción que pretendía llegar a una *formula unionis.* El Credo de Nicea aparece, en esta perspectiva, como fruto de una labor de encaje que, mientras conserva el patrimonio común de la fe expresado en los símbolos catecumenales, elabora también fórmulas nuevas para luchar contra la herejía.

[13] Vale la pena subrayar que el origen de los Símbolos bautismales, aparte de los esbozos que se reflejan en el NT (cf. 1 Cor 19,3ss; Rom 1,3-4; 8,34; 1 Tim 3,16; 1 Pe 3,18ss), son principalmente las preguntas bautismales que tienen, en relación con el Símbolo, una forma «especular». De estas preguntas tenemos noticias ya por San Justino *(Apol.* I 61,3); por San Ireneo, que las reproduce en su *Epideixis (Demostración de la fe apostólica),* 3; por Tertuliano *(De baptismo* 11,2s). La más antigua redacción que nos ha llegado es la de la *Tradición apostólica* de San Hipólito, que poseemos en traducciones al copto y al árabe (ha. año 217): se hacían al bautizando tres preguntas relativas a su fe en Dios Padre, en Jesucristo Hijo de Dios

pleado en Roma recibió el nombre de Símbolo de los Apóstoles, por creerse, según dice Rufino en su *Comentario,* que había sido fomulado directamente por los Doce. En realidad, lo que se puede decir es que los dos ciclos en que se divide, el trinitario y el cristológico, se remontan, sin duda, a la predicación de los apóstoles, aunque su unión en una fórmula única es difícil que se hiciera antes de mediados del siglo II.

Estos símbolos bautismales son monumentos históricos privilegiados, porque son testigos de la fe católica desde los primeros siglos, y constituyen un vehículo catequético que explica y transmite aspectos fundamentales del depósito revelado. Al haber nacido habitualmente junto con el rito del sacramento inicial de la incorporación a Cristo y a la Iglesia, vienen a ser una fuente segura de la tradición viva de la Iglesia y una expresión autorizada de su Magisterio [14].

2. La obra de San Agustín

El *De Fide et Symbolo* es la más antigua de las obras de San Agustín dedicada a la explicación del Credo. Se trata, en efecto, de la exposición detallada del Símbolo de fe que se

y en el Espíritu Santo. Cada pregunta llevaba un breve desarrollo dogmático. Del Padre se señalaba que era el Todopoderoso, de Cristo Jesús se daba una descripción de su nacimiento, pasión, muerte, resurrección y ascensión al cielo, y en cuanto al Espíritu Santo, se añadía la pregunta relativa a la Iglesia y a la resurrección de la carne. El llamado «Credo» de San Hipólito encuentra su confirmación en varios pasajes de Tertuliano: *De Virgin. veland.* 1; *Adv. Praxean* 2; *De Praescr. haer.* 13 y 16; cf. B. CAPELLE, *Le symbole romain au second siècle:* «RevBén» 39 (1927) 37-39. San Ireneo, por su parte, unos cincuenta años antes de Tertuliano, ya atestigua la presencia del desarrollo cristológico del Credo *(Adv. haeres.* I 10,1; IV 33,7 y *Epideixis* 3 y 6). De todos estos datos sabemos que en Roma, antes de finales del siglo II y muy probablemente hacia mediados del II (B. CAPELLE, *Les origines du Symbole romain:* «RechThéolAncMéd» 2 [1930] 5-20), se había fijado una fórmula de fe bautismal que unía su ciclo cristológico, de origen ciertamente apostólico, a otro trinitario, también apostólico (cf. Mt 28,19; Eph 4,4). El testimonio más antiguo del Símbolo romano es la carta dirigida al papa Julio I por Marcelo de Ancira (año 340 apr.) que San Atanasio nos ha conservado *(Apología c. Arian.* 32: PG 25,302); luego (hacia el año 400) está atestiguado, en el área latina, por Rufino *(Comm. in Symb. Apostol.* 2: PL 21,337), que es el primero que lo atribuye directamente a los Doce Apóstoles, y San Nicetas de Remesiana *(Instructionis Libelli* VI: PL 52,847-76). El Símbolo de Milán se encuentra en la *Explanatio Symboli,* que reproduce la catequesis *ad initiandos* de San Ambrosio (véase la edición de B. BOTTE citada en nota 10).

[14] P. TH. CAMELOT, *Les recherches récents sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique:* «RechScRel» 39 (1951-52) 323-337, al hacer el balance de la controversia sobre el origen de Símbolo apostólico, cita ampliamente las ideas de O. Cullmann, según las cuales cinco factores influyen en la elaboración de las fórmulas de fe: bautismo y catequesis, liturgia en general, exorcismos, persecuciones y lucha contra las herejías. Como justamente dice Camelot, esta enumeración no deja de ser demasiado esquemática, pero ayuda a comprender un dato esencial: la fe cristiana se manifiesta desde el comienzo como poseedora de un objeto dogmático, aunque sea muy sencillo, que procura verter en una fórmula precisa que guarde todo su contenido y lo defienda al mismo tiempo contra todas las posibles deformaciones. En este mismo sentido va un estudio reciente y bien documentado en vía de publicación: CONCEPCIÓN ALONSO DEL REAL, *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de San Agustín al Símbolo* (tesis doctoral) (Pamplona 1982) (mecanogr.). Hemos hecho abundante uso de dicho trabajo, gracias a la concesión de su autora, en la presente introducción.

utilizaba en la Iglesia de Africa, exposición que, todavía presbítero, Agustín desarrolló por encargo de su obispo, delante de los participantes al Concilio I de Hipona, en octubre de 393. En efecto, el 8 de octubre de 393, la Iglesia de Africa inauguró en Hipona la serie de sus concilios plenarios. El mismo San Agustín nos lo dice en las *Revisiones:* «Por aquel mismo tiempo, delante de los obispos, que me lo habían mandado, y que estaban celebrando en Hipona la Real un concilio plenario de toda Africa, traté de la fe y del símbolo. Esta misma exposición, ya que varios entre ellos que me querían con más afecto me lo habían pedido con gran insistencia, la redacté como librito. Allí se tratan los mismos argumentos, pero sin seguir el mismo orden de las palabras que se enseñan a los bautizados para que las aprendan de memoria» [15]. De todos modos, es evidente que San Agustín siguió paso a paso el texto del símbolo bautismal africano [16], y, aun en la publicación por escrito, mantuvo numerosas frases que denotan su origen como discurso [17]. Lo que no excluye, por supuesto, que, en el momento de ponerlo por escrito, el autor haya añadido otras consideraciones y ampliado algunos de los temas.

El esquema de la explicación es muy sencillo y se puede subdividir en cuatro apartados de amplitud muy distinta. Después de una breve presentación (I 1), San Agustín se adentra en la explicación del primer artículo del credo, centrándose sobre todo en el dogma de la Creación, pero tratando también del Verbo (II 2-IV 7). Este primer «ciclo» explicativo tiene un evidente carácter antimaniqueo. La segunda parte, también muy amplia, se refiere al misterio de la Encarnación y a la vida de Jesús, hasta su gloriosa venida (IV 8-VIII 15): aquí, según parece, los errores rebatidos son muchos: docetas, subordinacionistas, arrianos tal vez, y de nuevo los maniqueos. Sin duda, en la redacción influyó el eco de las controversias de la Iglesia de Oriente y las tremendas pruebas que sufrió la

[15] SAN AGUSTÍN, *Revisiones* 1,16,1. Ed. P. KNÖLL (Vindobonae 1902) p.84: «Per idem tempus coram episcopis hoc mihi iubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hippone Regio habebant, de fide ac symbolo disputaui, quam disputationem nonnullis eorum, qui nos familiarius diligebant, studiosissime instantibus in librum contuli, in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat uerborum illa contextio, quae tenenda memoriter competentibus traditur».

[16] Como se dirá más adelante, nos han llegado por lo menos dos versiones del Símbolo bautismal africano —supuesto que fuera único—: la fórmula llamada «milanesa», por su parecido con la de la ciudad italiana, y la fórmula «cartaginesa», por encontrarse también en los escritos de Quodvultdeus, obispo de Cartago a partir del año 437. Ambas son muy parecidas al Símbolo apostólico y guardan una relación estrecha, que no es fácil precisar en los detalles con las referencias que hace Tertuliano. Cf. nota 13.

[17] Así, p.ej., en 3,3; 4,10; 9,17.18.

Iglesia de Roma en la herejía arriana [18]. Mucho más breves son los últimos dos apartados. Al tratar del Espíritu Santo (IX 16-20), San Agustín hace un *excursus* para defender la perfecta igualdad de las tres Personas divinas y para esbozar una explicación de la Trinidad, reservando, sin embargo, al Espíritu Santo pocas líneas (IX 19), cuyo tema casi único es el de la divinidad de la tercera Persona. La misma desigualdad comprobamos en la exposición de los últimos artículos (X 21-25), en la cual predomina la explicación de la resurrección de la carne, puesto que San Agustín se detiene en la defensa de la bondad del cuerpo humano, en evidente polémica con el dualismo maniqueo.

3. El ambiente cultural

Tal vez sea útil, para centrar el marco de nuestra obra, dibujar, aunque sea a grandes rasgos y repitiendo cosas conocidas por los especialistas, la situación doctrinal de la Iglesia de Africa. Cuando se reunió el Concilio de Hipona ya se había celebrado el segundo Concilio ecuménico, I de Constantinopla (381), que cerró definitivamente la controversia arriana y cortó el paso a los macedonianos [19]. Las Iglesias locales de Oriente

[18] Como se dirá más adelante, San Agustín no conoció el arrianismo de forma directa hasta aproximadamente el 418, cuando sus amigos le pidieron que rebatiera un libro arriano (el *Sermo arrianorum)* que venía de Italia. Pero lo conoció indirectamente a través de San Ambrosio, de la catequesis bautismal de Milán, de sus conversaciones con Simpliciano y por el famoso episodio de la basílica Porciana, que la emperatriz Justina había querido devolver a los arrianos en el invierno de 386 (cf. *Confes.*, 7,19,25; 9,7,15). Sobre este tema, cf. M. SIMONETTI, *S. Agostino e gli Ariani* «RevÉtAug» 13 (1967) 55-84, y C. BASEVI, *Los textos de la Sagrada Escritura sobre la Pasión de Cristo en la exégesis arriana y agustiniana,* en *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre.* III Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1982) 359-385. De todos modos, es muy probable que la Iglesia en Africa del Norte, tradicionalmente unida con la sede romana, haya participado, aunque indirectamente, en la lucha entre el papa Julio I y los arrianos de la «primera generación», así como en la política filo-arriana de Constancio contra el papa Liberio, desde el Concilio de Nicea hasta el 361. Lo cierto es que Restituto, obispo de Cartago, presidió el Concilio de Rímini de 359 y firmó la proposición de fe semiarriana, más exactamente *homea*, que el emperador propuso e impuso.

[19] Para todo el complejo examen histórico de los años que van desde el Edicto de Milán (313) hasta el Concilio I de Constantinopla, remitimos a las obras especializadas de historia de la Iglesia. El lector puede consultar para una visión de conjunto: B. LLORCA-R. GARCÍA VILLOSLADA-F. J. MONTALBÁN, *Historia de la Iglesia católica,* I: *Edad Antigua* (Madrid 1958); más extenso pero fundamental es el vol. 3 de *L'Histoire de l'Église,* dir. por A. FLICHE-V. MARTIN, en el cual colaboran J. R. PALANQUE, G. BARDY y P. DE LABRIOLLE (París 1947): *De la paix constantinienne à la mort de Théodose;* de este libro existe una trad. castellana dirigida por J. M.ª Javierre (Valencia 1977). Más sintéticas y claras, pero incompletas, son C. BIHLMEYER-H. TUCHLE, *Histoire de l'Église,* I: *L'Antiquité chrétienne,* tr. y adapt. de C. Munier (París-Tournai 1962); AA. VV., *Nueva Historia de la Iglesia,* I: *Desde los orígenes a San Gregorio Magno,* por J. DANIÉLOU y H. J. MARROU, trad. de M. Herranz y A. de la Fuente (Madrid 1964); *Manual de Historia de la Iglesia,* II: *La Iglesia imperial después de Constantino hasta finales del siglo VII,* obra dir. por H. JEDIN, trad. A. Lator (Barcelona 1980).

No podemos dejar de señalar la breve pero jugosa obra de J. ORLANDIS, *Historia de la Iglesia,* I: *La Iglesia Antigua y Medieval* (Madrid [4]1982). Para la historia del arrianismo es básico M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo* (Roma 1975).

ya llevaban casi setenta años de lucha constante contra el arrianismo en todas sus formas: desde las más extremadas de Arrio, Eusebio de Nicomedia y Eunomio, hasta las más moderadas e insidiosas de Acacio, Eusebio de Cesarea, Basilio de Ankara y Eustacio de Sebaste y hasta las formas muy suavizadas, aceptadas hasta por obispos más tarde canonizados, como San Cirilo de Jerusalén y San Melecio de Antioquía [20]. Pero, además, ya a partir de mediados de siglo, habían empezado las controversias cristológicas que enfrentaban la llamada escuela «alejandrina» (San Atanasio, Apolinar de Laodicea) con la «antioquena» (Eustacio de Antioquía) [21]. El Concilio de Constantinopla había atajado, de momento, lo más peligroso de la controversia: la opinión extremada de Apolinar. Pero el problema de fondo de la unión hipostática distaba mucho de haber encontrado una formulación satisfactoria. Todo este hervir de debates, discusiones, herejías y luchas había producido, en la segunda mitad del siglo IV, un gran desarrollo teológico, en el cual destacan los nombres de San Atanasio, Dídimo el Ciego, San Basilio, San Gregorio de Nazianzo, San Gregorio de Nisa y muchos otros. En la península italiana y en Galia estas mismas controversias no habían dejado de levantar luchas a veces

[20] En la controversia arriana se pueden distinguir dos fases y dos grupos de representantes. La primera fase va desde el año 325, es decir, desde la celebración del Concilio de Nicea (20 de mayo-19 de junio) hasta la muerte del emperador Constancio (octubre de 361). La segunda llega hasta la celebración del segundo Concilio ecuménico (mayo-julio de 381). En la primera fase, a su vez, podemos distinguir dos «generaciones» de pensadores. La primera, que desapareció alrededor del 350 por la muerte de sus más destacados representantes, incluye a Arrio, a Asterio, a Eusebio de Nicomedia, en posturas claramente *anomeas* (= total desigualdad entre Dios Padre y Dios Verbo) y a Eusebio de Cesarea, en postura más conciliadora *(homeos;* el Hijo es «semejante» al Padre). La segunda «generación» arriana, que se manifestó a partir del 350, se subdivide, *grosso modo,* en cuatro corrientes: *a)* los *anomeos,* en la línea trazada ya por Arrio, pero más explícita, como, p.ej., Eunomio, Eudoio y Aecio; *b)* los *homeos,* seguidores de Eusebio de Cesarea, entre los cuales cabe destacar a Acacio y un grupo muy activo de obispos de Iliria: Germinio, Ursacio y Valente; *c)* los *homoiusianos,* es decir, los que afirmaban que el Hijo es de «parecida sustancia» del Padre, entre los cuales cabe destacar a Basilio de Ankara, Eustacio de Sebaste y Jorge de Laodicea; y, por último, *d)* un grupo reducido de obispos que rechazaban el «consustancial» de Nicea sólo por no encontrarse en la Sagrada Escritura, pero aceptaban su contenido y proponían utilizar la fórmula: «parecido en todo» *(homoios kata panta):* entre ellos San Cirilo de Jerusalén y San Melecio de Antioquía. Los emperadores, sobre todo Constancio, favorecieron el grupo de Acacio y de los ilíricos. Más tarde, entre 361 y 381, las posturas doctrinales no cambiaron sustancialmente. La única novedad fue que del seno de los *anomeos* y, en parte, de los *homeos* se desgajó otra rama que afirmó la desemejanza del Espíritu Santo. El representante más conocido fue Macedonio, junto con Eleusio de Cízico y el ya citado Eustacio de Sebaste. Para completar el panorama, ya bastante complejo, hay que añadir que permanecían también otras corrientes heréticas como las de Fotino de Sirmio (adopcionista), de Marcelo de Ancira (modalista) y de Apolinar de Laodicea.

[21] La llamada escuela alejandrina, que se remontaba a Panteno, proponía, para Jesucristo, una descripción basada en la unión entre el Verbo divino y la *sarx,* o carne humana (es el llamado modelo *Logos-sarx),* dejando en el aire el problema de si la carne humana de Cristo tuviera o no un alma racional. La escuela antioquena, en cambio, que se reconducía a Luciano de Antioquía, proponía considerar a Cristo como un hombre perfecto totalmente «divinizado» (el llamado modelo: *anthropos entheos),* dejando en el aire el tema de la única persona divina de Jesús.

muy duras. El poder imperial, bajo el emperador Constancio, había forzado a muchos obispos a suscribir —con la fuerza y la amenaza— proposiciones arrianas. Algunos habían escogido el destierro (Lucifer de Cagliari, San Hilario de Poitiers, San Eusebio de Vercelli), otros habían secundado y hasta favorecido el plan del emperador (Ursacio, Valente, Germinio, Auxencio). De todos modos, estos avatares no dejaron de producir también en Occidente un despertar teológico vigoroso, que llegó a su cumbre con San Hilario, San Ambrosio y las obras primerizas de San Jerónimo.

Africa había quedado relativamente al margen de las controversias arrianas. Mientras que la Iglesia de Roma y el Papa se habían visto envueltos de lleno en la lucha, porque los mismos obispos arrianos habían recurrido a Roma [22], y así como Julio, Liberio y, finalmente, San Dámaso habían tenido que luchar mucho y no sin vacilaciones [23], los obispos de Africa del Norte, en cambio, habían podido evitar el azote de la herejía. Su conocimiento del arrianismo es indirecto, pasa a través de la Iglesia de Roma y, en especial, de Milán y de los documentos —profesión de fe y cánones— de Nicea [24]. El mismo San

22 En efecto, San Atanasio fue desterrado de Alejandría por obra de Constantino en 335, a resultas de un concilio convocado en Tiro por sus enemigos arrianos. Eusebio de Nicomedia, el jefe de los arrianos, había logrado, en efecto, la absoluta confianza del anciano emperador. Pero, en 337, Constantino murió y su hijo Constantino II, emperador de Occidente y de Africa, concedió a San Atanasio la vuelta a su sede. Los arrianos, siempre capitaneados por Eusebio, protestaron contra la medida imperial y recurrieron a Roma, para que el papa Julio I confirmara las decisiones de Tiro. Interesante ejemplo histórico de que los católicos de Oriente reconocían de hecho el primado de Roma.

23 Julio I, al examinar la controversia, se unió inmediatamente a San Atanasio. Esto produjo una sorda tirantez entre Roma y los arrianos y semiarrianos, que dominaban en casi todas las sedes de Oriente. De nada sirvió una tentativa de reconciliación en Sárdica, en el año 343, que quedó sin efecto, ni la muerte de Eusebio de Nicomedia, en 341. Los arrianos ganaron para su causa a Constancio, emperador de Oriente. La situación se hizo cada vez más tensa hasta que Constancio, en 353, logró reunir en su poder todo el Imperio. El emperador quiso fortalecer su dominio con la unidad religiosa en la *fe homea,* es decir, con una fórmula de compromiso. El papa Julio I murió en el 352 y pudo así evitar el choque con Constancio. En cambio, no pudo esquivarlo Liberio, que, en 357 y después de un destierro muy duro a partir de 353, cedió firmando una profesión de fe ambigua. Sólo así pudo volver a Roma. Pero allí tuvo que aceptar la humillación de convivir con el antipapa arriano Félix, nombrado cuatro años antes por Constancio. La extraña situación —Liberio en Roma odiado por parte de su clero y acusado de traición; Félix en Ostia aislado pero defendido por el poder imperial— se prolongó hasta el 365, cuando Félix murió. A la muerte de Liberio, en el 366, un grupo de exaltados antiliberianos, que le reprochaban su debilidad, eligió un antipapa Urso, o Ursino. Sólo con gran esfuerzo y con auténticas luchas callejeras, a veces sangrientas, el papa legítimo, San Dámaso —un diácono de origen español—, logró hacerse con la sede episcopal y dar así la paz a la atormentada Iglesia de Roma.

24 Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe* III (París 1905; reimpr. Bruselas 1966) p.60-62. El estudioso francés cita, además de la importante presencia de Restituto en Rímini en el 359, la aceptación, por parte de los sucesivos primados de Cartago, de los cánones y decisiones de los Concilios italianos y occidentales. En el 340, Rufo firma las decisiones del Sínodo de Roma; en el 343 Gratus está presente en Sárdica con otros 35 obispos africanos; en el 358, cinco obispos africanos suscriben, con el papa Liberio, una de las fórmulas de Sirmio. De todos modos, el arrianismo no cundió. Aunque San Atanasio se viera obligado a escribir a los obispos de Africa una carta pastoral *(Epist. ad Afros),* no parece que estos últimos dudaran en volver a la ortodoxia. En el 381 dos delegados

Agustín había conocido el arrianismo sólo durante su estancia en Milán y fundamentalmente a través de San Ambrosio [25]. Pero en aquellos años el arrianismo era en Italia ya sólo un recuerdo, puesto que el concilio local de Aquileya, el 3 de septiembre de 381, había desbaratado a los últimos arrianos [26].

Los problemas más graves de la Iglesia en Africa eran, en cambio, tres. El primero, común también a las demás Iglesias de Occidente, era la lucha contra el paganismo, nunca del todo vencido y que, con el breve imperio de Juliano el Apóstata (361-363), había levantado la cabeza [27]. Ni la intervención de San Ambrosio contra Símaco había logrado una victoria definitiva. El segundo problema era también común a las Iglesias de Occidente, sobre todo en la Península Ibérica y en Africa, y se debía a la permanencia, más o menos evidente, de tendencias gnósticas y dualistas. España había asistido a la dura controversia de Prisciliano, concluida por el Concilio de Zaragoza en 380 y terminada *manu militari* con la ejecución del hereje en 385. No sabemos hasta qué punto el nombre de «maniqueo» que fue aplicado a Prisciliano y a los priscilianistas corresponda a la verdad [28]: es muy probable que sea sólo

africanos se unen a la condenación del arrianismo en Aquileia, y en el 390 el Concilio de Cartago, a propuesta de su presidente, Genetlio, se abre con una solemne y unánime adhesión a la fe de Nicea. El arrianismo empezó a crear problema en Africa sólo con la invasión de los vándalos, que eran de fe arriana.

25 Es decisivo el texto de *Conf.* 7,19,25. Véase nota 18. San Agustín llegó a Roma en el 384, cuando el pontificado de San Dámaso estaba bien afianzado. En las *Confesiones* sólo cita a los académicos y a los paganos, además de a los maniqueos. El episodio de Milán sólo lo menciona para recordar la introducción de la costumbre de cantar himnos en la iglesia y el descubrimiento de los cuerpos de los mártires Gervasio y Protasio. Precisamente estos episodios demostraron al joven rector, todavía dudoso, la cohesión, la unidad y el admirable heroísmo de los fieles de Milán juntos con su obispo. El arrianismo no era entonces otra cosa que una imposición del poder imperial, debida tal vez a la presencia de soldados godos en la tropa de la emperatriz madre Justina.

26 San Ambrosio fue el alma de este sínodo, que reunió a 35 obispos de Italia y de Iliria. Fueron depuestos los últimos présules arrianos (Paladio y Secundino), se pidió la intervención del poder imperial contra los fotinianos y los ursinianos, hostiles a San Dámaso, y se dieron sugerencias para solucionar el cisma de Antioquía.

27 A partir del año 361, el paganismo, en el sentido del mantenimiento de la religión tradicional romana, había salido momentáneamente de su progresiva decadencia. Juliano el Apóstata, entre el 361 y el 363, había intentado revitalizar la antigua religión. Curiosamente, el paganismo, tal vez por obra de los funcionarios imperiales o de los filósofos, se mantuvo a nivel intelectual. Fue, en realidad, como un movimiento de defensa, de estilo conservador, de las antiguas ideas y valores de la civilización romana y helénica.

28 Se sabe cómo una exacta definición de Prisciliano resulte muy difícil, por mezclarse en ella elementos políticos, aspectos de espiritualidad, escasez de fuentes, etc. El trabajo más reciente sobre el tema es de H. CHADWICK, *Priscillian of Avila* (Oxford 1976), del cual vale la pena consultar la recensión de D. RAMOS-LISSON en «Scripta Theologica» 9 (Pamplona 1977) 1183-1186. Son también importantes sobre el tema J. M. RAMOS Y LOSCERTALES, *Prisciliano. Gesta rerum* (Salamanca 1952); R. LÓPEZ-CANEDA, *Prisciliano. Su pensamiento y su problema histórico* (Santiago de Compostela 1966); B. VOLLMANN, *Studien zum Priscillianismus* (St. Ottilien 1965). Cf. la excelente síntesis de J. ORLANDIS y D. RAMOS-LISSON, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)* (Paderborn, «Konziliengeschichte», 1981) 31-51. Recordamos que sólo en el Sínodo de Toledo (año 400) se hace manifiesta la acusación de maniqueísmo a los priscilianistas, pero no sabemos hasta qué punto esa acusación puede recaer sobre el fundador de la secta. Es muy probable que sí, puesto que los documentos de Toledo aluden varias veces a los escritos de Prisciliano,

un nombre genérico. Lo que sí es cierto es que Prisciliano compartía con los maniqueos, si no sus complicados mitos, ciertamente su «cosmovisión» espiritual y ascética. Obedecía, por tanto, a un deseo de una religión fundamentalmente ascética apoyada en el desprecio de todo lo material. Sobre la misma base cultural y espiritual descansaba sin duda el maniqueísmo, ampliamente extendido en Africa Proconsular, Mauritania y Numidia. Era precisamente esta base, formada por un gran anhelo de purificación y espiritualidad, lo que explicaba el éxito de los maniqueos [29]. El tercer problema, y el más grave, era el cisma donatista, que se arrastraba desde el año 311 y no daba ninguna señal de remitir [30]. De ello se hablará a propósito de las obras antidonatistas del Obispo de Hipona. En cuanto al *De Fide et Symbolo* sólo se puede decir que, tal vez, no quiso de propósito entrar en el tema, dada la brevedad de la exposición del artículo sobre la Iglesia.

Resumiendo, se puede decir que en el *De Fide et Symbolo* influyen, por un lado, la polémica antipagana y sobre todo antimaniquea, o antidualista, por lo que se refiere al dogma de la Creación; y por otro, las luchas contra los arrianos, por lo que se refiere a la consustancialidad del Verbo con el Padre y la divinidad de Cristo.

Los cánones del Concilio de Hipona [31], según los conoce-

pero hubo también una interpretación exagerada de ellos por parte de los elementos más enfervorizados de la secta.

[29] Sobre el maniqueísmo en Africa tenemos una excelente presentación histórica en F. DÉCRET, *L'Afrique Manichéenne (IVe-Ve siècle)*, 2 vols. (París 1978), cuyo enfoque doctrinal, sin embargo, nos parece excesivamente favorable a los maniqueos, atribuyéndoles —con cierta simpatía— un relieve eclesial y una autenticidad religiosa un poco sorprendentes.

[30] Sin ninguna duda, el donatismo era el verdadero problema de la Iglesia en Africa. Cf. K. BAUS y E. EWIG, *La polémica donatista*, en *Manual de Historia de la Iglesia*, dir. H. JEDIN, 200-233; J. R. PALANQUE, *L'affaire donatiste* y *Les vicissitudes du donatisme*, en *Histoire de l'Église*, dir. A. FLICHE-V. MARTIN, p.41-52; 205-215. Se puede decir que en Cartago, y en muchas diócesis de Africa, la mayoría de los cristianos eran donatistas. Sólo la incesante ofensiva doctrinal y el apoyo del poder imperial cambiaron, progresivamente, la situación. Es muy de notar que los concilios locales africanos, antes del episcopado de San Agustín, prefirieron no enfrentarse con el donatismo, aceptando de hecho la existencia de una doble Iglesia en Africa. Cf. también P. MONCEAUX, *Histoire littéraire...* vols.III y IV.

[31] Cf. J. HEFELE y H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles* II/1 (París 1908). Los obispos católicos tuvieron, en Cartago, un concilio general en 386, para adherirse a las decisiones del papa Siricio. En el 390 (16 de junio), Genetlio, obispo de Cartago, convocó otro concilio general en la *Basilica Perpetua Restituta*, cuyo resultado fue, como se ha dicho, una solemne adhesión a la fe de Nicea y la aprobación de doce cánones disciplinares. A la muerte de Genetlio, su sede fue ocupada por Aurelio, que imprimió a la Iglesia en Africa un ritmo mucho más activo y apostólico. Fruto de esta nueva orientación es el Concilio de Hipona del 8 de octubre del 393. Allí se votaron uno o dos cánones (MANSI, *Conc. Omn. Nova et ampl. collectio*, vol.III, 849), repetidos después en el Concilio de Cartago de 28 de julio del 397 (MANSI, III, 917ss, es el canon 37), decidiendo recibir en la comunión eclesial a los donatistas arrepentidos, pero sólo como laicos, «menos los que no habían sido re-bautizados (al pasar al donatismo) o los que pasaran a la comunión católica con toda su feligresía». Los otros 38 cánones se ocupan: del 1 al 20, el 22 y del 24 al 35, de la disciplina eclesiástica y del régimen de vida de los obispos, presbíteros y clérigos; el 21, de la manera de mencionar a las tres Divinas personas en la oración; el 23, de la

mos, no precisan más: la gran mayoría de ellos se refiere a la organización interna de la Iglesia, al modo de vida de los clérigos, presbíteros y obispos, y sólo hay tres de interés dogmático. Uno relativo a cómo alabar a la Trinidad, otro que nos transmite la lista de los libros inspirados y un tercero relativo a la readmisión del clero donatista en la Iglesia católica. Nada de extraordinario, como se ve. Sí es interesante notar, en cambio, que aunque el Credo que San Agustín comenta es un Credo bautismal, el Concilio, en sus actas, quiso recibir y suscribir el Símbolo de Nicea, que era entonces el *symbolum unionis* de los que guardaban la ortodoxia.

4. Obras paralelas

En el ambiente latino conservamos la *Explanatio symboli*, obra parecida de San Ambrosio, cuya fecha nos resulta difícil precisar, pero que tuvo que preceder al comentario de San Agustín en pocos años; más tarde, en 404, Rufino publicó un comentario al Símbolo de la Iglesia romana, que era precisamente el llamado Símbolo de los Apóstoles. En Oriente, el género fue menos común, aunque vale la pena señalar las catequesis prebautismales (o *ad illuminandos)* de San Cirilo de Jerusalén [32] y las catequesis de Teodoro de Mopsuestia [33].

Más interesante es considerar otras obras del mismo San Agustín en que se trata del Símbolo de la fe. Son lugares paralelos que pueden proporcionar material útil para hacer comparaciones, como bien dice Rivière; es cierto que no añaden mucho desde el punto de vista doctrinal, que es forzosamente más o menos lo mismo, pero sí, en cambio, nos permiten apreciar los distintos matices con que el Obispo de Hipona trata el tema y nos facilitan la reconstrucción de la fórmula originaria del Símbolo bautismal del Doctor africano.

Las obras a que aludimos son:

1.° Una parte del *De agone christiano* (13,15 a 33,35): redactado hacia el 396-397, es, por tanto, una obra primeriza de su episcopado; se trata de un escrito pastoral dirigido al

Eucaristía; el 36, de la lista de los Libros inspirados; el 38, de la ordenación de obispos, y el 39, del bautismo bajo condición.

[32] SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis ad illuminandos*, 1-18: PG 33,369-1059. A partir de la catequesis V *(Peri pisteos)*, San Cirilo sigue el símbolo bautismal de la Iglesia de Jerusalén (cf. su reconstrucción en PG 33,533; J. N. D. KELLY, *Early...* p.183s).

[33] Que nos han llegado sólo en la traducción al siríaco: cf. R. TONNEAU y R. DEVREESSE, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsuestie* (Città del Vaticano 1949); J. N. D. KELLY, *Early...* p.187s.

pueblo; del mismo dice el Doctor africano: «El libro sobre el *Combate cristiano* fue escrito con palabras sencillas para los hermanos que no tenían mucho conocimiento del latín, trata de la regla de la fe y de los preceptos de la conducta» [34].

Consta de una primera parte, donde se recogen preceptos morales deducidos del ejemplo de Cristo, y amonestaciones a la lucha contra los enemigos de la salvación. La segunda parte se ciñe al símbolo bautismal, y señala, a propósito de cada artículo, los errores que le son contrarios.

2.° El famoso *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe, et caritate* fue compuesto entre los años 421 y 423 [35], es decir, casi al final de la vida de San Agustín. Está concebido como un manual básico de teología, que contiene la explicación del Símbolo, la oración dominical y una serie de preceptos morales. Las *Revisiones* dan noticia de él: «Escribí también un libro sobre la fe, la esperanza y la caridad, ya que su destinatario me lo había pedido, para guardar en sus manos algún opúsculo mío y no tener que dejarlo: lo que los griegos llaman *Enchiridion* (manual); en mi opinión, allí resumí con toda la diligencia posible cómo se debe dar culto a Dios y cuál es la sabiduría que la divina Escritura atribuye al hombre y cuándo es verdadera» [36]. Se sabe que el *Enchiridion* se limitó a tratar prácticamente sólo el tema de la fe, dejando muy poco sitio a las demás virtudes teologales, y que constituyó el punto de referencia, por muchos siglos, de la catequesis de la Iglesia.

Junto con los tratados, están los sermones dirigidos a los catecúmenos. La Antigüedad nos ha transmitido diez, pero de ellos sólo seis son auténticos [37] y uno de ellos es repetido con ligeras variaciones. Quedan, por tanto, los siguientes cinco sermones.

En primer lugar, los Sermones a los Catecúmenos «sobre el Símbolo», que han recibido la numeración 212, 213, 214, 215 y luego el *Sermo de Symbolo ad catechumenos* cuya tradición textual es distinta.

En particular:

[34] *Revisiones* 2,29; la edic. del *De Agone Christiano* es el libro publicado por J. Zycha (Vindobonae 1900).

[35] Cf. C. Eichenseer, *Das Symbolum apostolicum*... p.154, nt.26.

[36] *Revisiones* 2,89: «Scripsi etiam librum de fide, spe, caritate, cum a me, ad quem scriptus est, postulasset, ut aliquod opusculum haberet meum de suis manibus non recessurum, quod genus Graeci uocant, ubi satis diligenter mihi uideor esse conplexus, quomodo sit colendus deus, quam sapientiam esse hominis utique ueram diuina scriptura definit» (20).

[37] Según los estudios de H. Morin, los cuatro sermones contenidos en PL 40,637-668 deben ser atribuidos a Quodvultdeus, discípulo de San Agustín y más tarde obispo de Cartago y asimismo el *Sermo de symbolo contra iudaeos* (PL 42,1117-1130). Cf. Eichenseer, *Das Symbolum*... p.147s; J. N. D. Kelly, *Early*... p.175s.

a) el *Sermo de Symbolo ad catechumenos,* cuya autenticidad ha sido puesta en duda y fue reconocida a partir de las investigaciones de Sizoo [38], es de fecha incierta [39];

b) el *Sermo* 212 fue pronunciado con ocasión de la *traditio symboli* [40]. Las fechas que se le atribuyen se encuentran entre el 410 y 415. Su autenticidad no ha sido puesta en duda salvo por algunos autores recientes [41];

c) el *Sermón 213* fue pronunciado después de la *traditio symboli,* antes del año 410 [42]. No hay dudas sobre su autenticidad. Dom G. Morin ha sacado a la luz el *Sermo Guelferbytanus I* [43], que presenta algunas variantes respecto a la lectura del *Sermo* 213 editada por Migne [44]: el texto de Morin añade el principio y el final del sermón, y las citas del Símbolo reproducen el texto del Credo de la Iglesia de Milán, mientras que el *Sermo* 213 presenta algunas interpolaciones según el Símbolo africano [45];

d) el *Sermo* 214, pronunciado con ocasión de la *traditio symboli;* según la mayor parte de la crítica es anterior al 391. Para otros, en cambio, pertenece a la época del episcopado [46]. No hay duda acerca de su autenticidad;

e) el *Sermo* 215 es el único pronunciado en la *redditio symboli;* su autenticidad ha sido discutida y no hay certeza sobre su fecha de composición [47].

Del conjunto de todas estas obras se desprende que San Agustín une dos formas principales de Símbolo: la de Milán, que había sido utilizada en su propio bautismo, y la que se usaba en Africa [48]. La forma milanesa se encuentra bastante claramente atestiguada en el *Guelferb. I* y en el *Sermo* 213 [49], aunque presenta algunas variantes respecto a la versión del Símbolo milanés que ofrece la *Explanatio symboli ad initiandos* [50], del propio San Ambrosio, o que más probablemente consiste en unas notas tomadas sobre la predicación del Obispo de Milán [51].

[38] C. Eichenseer, *Das Symbolum*... p.148.

[39] Cf. A. Trapè, *Sant'Agostino,* en *Patrologia* III (Milán 1978) p.378.

[40] P. Verbraken, *Les Sermons 215 et 56 de Saint Augustin:* «RevBén» 68 (1958) 6.

[41] Idem, *Études critiques sur les Sermons authéntiques de Saint Augustin* (Steenbrugis 1976) p.104.

[42] Ibid.

[43] *Miscellanea Agostiniana,* col.I, p.443-450.

[44] PL 38, col.1060-1065.

[45] Cf. C. Eichenseer, *Des Symbolum*... p.147.

[46] Cf. P. Verbraken, *Études critiques*... p.105.

[47] Ibid.

[48] Cf. Idem, *Les Sermons 215*... p.6 n.1; C. Eichenseer, o.c., p.472; J. N. D. Kelly, *Early*... p.172.

[49] Cf. Eichenseer, *Das Symbolum*... p.472; J. N. D. Kelly, *Early*... p.172.

[50] San Ambrosio, *Les sacrements, les Mystères, le Symbole,* ed. B. Botte (París 1961) p.46-59.

[51] Cf. J. N. D. Kelly, *Early*... p.172.

Para la forma africana, la versión más clara está representada en el *Sermo* 215 [52], que tiene características en común —con pequeñas variantes— con los Credos usados por Quodvultdeus y Fulgencio de Ruspe [53].

Para mayor claridad de los lectores, nos parece conveniente ofrecer las tres versiones del Símbolo según San Agustín, la del *De Fide et Symbolo* (I), la forma «milanesa» (II) y la «africana» (III) [54].

[52] Cf. P. VERBRAKEN, *Les Sermons 215...* p.6 n.1; C. EICHENSEER, *Des Symbolum...* p.473; J. N. D. KELLY, *Early...* p.175.
[53] Ibid., p.175-176.

[54] I

(De Fide et symbolo)
(Credo) in Deum Patrem omnipotentem,
et in Iesum Christum Filium Dei
Patris unigenitum, dominum nostrum,
qui natus est per Spiritum Sanctum ex virgine Maria,
(passus?)
Sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis,
ascendit in caelum,
sedet ad dexteram Patris,
inde venturus est et iudicaturum vivos et mortuos;
Et in Spiritum Sanctum, sanctam
Ecclesiam catholicam, remissionem
peccatorum, carnis resurrectionem.

II

(Sermo 212, 213 y 214)
Guelferb. I
Credo in Deum Patrem omnipotentem:
Et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum,
qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,
passus est sub Pontio Pilato, crucifixus et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis
ascendit in caelum,
sedet ad dexteram Patris,
inde venturus est iudicare vivos et mortuos;
Et in Spiritum sanctum, Sanctam Ecclesiam,
remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

III

(Sermo 215)
Credimus in Deum Patrem omnipotentem,
universorum creatorem, regem saeculorum,
inmortalem et invisibilem;
Credimus et in Filium eius dominum nostrum Iesum Christum,
natum de Spiritu Sancto ex virgine Maria,
(qui) crucifixus sub Pontio Pilato, mortuus et sepultus est,
tertia die resurrexit a mortuis,
adscendit ad caelos,
sedet ad dexteram Dei Patris,
inde venturus est iudicare vivos et mortuos;
Credimus et in Spiritum Sanctum,
remissionem peccatorum, resurrectionem carnis,
vitam aeternam per Sanctam Ecclesiam catholicam.

Es interesante también comparar el Símbolo de Agustín con el Símbolo milanés (IV) y con la versión más antigua del Símbolo de los Apóstoles en latín (V) [55].

Es evidente, por la comparación, que el Símbolo de tipo II (forma «milanesa») y el Símbolo III (forma «africana») tienen origen común, pero distinta historia de la transmisión: las diferencias más notables son:

a) el desarrollo del primer artículo de la forma «africana», acerca del Padre, con inclusión de una cita implícita de la doxología de 1 Tim 1,17;

b) la omisión de *unicum* o *unigenitum,* por parte de la forma «africana», en el segundo artículo;

c) la presencia u omisión de *mortuus,* en el cuarto artículo; y

d) el distinto orden en que aparece el artículo sobre la Iglesia.

Estos datos, puesto que no tenemos fórmulas africanas del Símbolo anteriores a Agustín mismo, nos llevan a pensar que la forma «africana» sea una forma derivada de la primitiva forma «romana» o Símbolo apostólico. Sea de esto lo que fuere, es un hecho la sustancial coincidencia de *todos* los Símbolos de las Iglesias locales de Occidente (Hipona, Cartago,

[55] IV *(San Ambrosio)*

Credo in Deum Patrem omnipotentem
et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum,
qui natus (est) de Spiritu Sancto ex Maria virgine,
sub Pontio Pilato passus, mortuus et sepultus (est),
tertia die resurrexit a mortuis
ascendit ad caelos,
sedet ad desteram Patris,
unde venturus est iudicare vivos et mortuos.
Et in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam,
remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

V *(Rufino)*

Credo in Deum Patrem omnipotentem
et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum nostrum
qui natus est de Spiritu Sancto et Maria virgine,
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,
tertia die resurrexit a mortuis
ascendit in caelos.
Sedet ad dexteram Patris,
unde venturus est iudicare vivos et mortuos;
et in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam,
remissionem peccatorum, carnis resurrectionem.

Ruspe, Milán, Aquileya, Turín, Ravenna, Remesiana, Hispania [56]), entre sí, en contraste con la variedad, amplitud y finura de análisis de los Símbolos de las Iglesias locales de Oriente [57].

Sin entrar ahora en detalles que no son del caso, y para los cuales remitimos a las obras especializadas, nos interesa señalar dos consideraciones: que el Símbolo que San Agustín conoce y comenta, aun después de la promulgación del Símbolo niceno-constantinopolitano, es el Símbolo bautismal de su Iglesia, considerado, en el Concilio de Cartago, como Símbolo válido para todas las Iglesias locales de Africa. En segundo lugar, que este Símbolo, aparte pequeñas diferencias, coincide en gran parte con el Símbolo de la Iglesia romana.

5. Aspectos doctrinales

El *De Fide et Symbolo,* como se ha dicho, debe ser considerado en un contexto histórico y con el trasfondo múltiple del paganismo aún extendido, de un maniqueísmo solapado pero activo, de un arrianismo lejano pero aún amenazador y de un donatismo vivo y doloroso. Esto explica la ausencia de temas que hubiéramos esperado leer: concretamente, el silencio sobre el tema del pecado original, ya que la controversia pelagiana no había todavía aparecido, y sobre la remisión de los pecados. En cambio, resulta chocante que San Agustín, al hablar de la Iglesia «católica», esto es, universal, no toque para nada el espinoso tema del cisma donatista. Su rápida alusión —«los cismáticos... rompen con la caridad fraterna, aunque creen lo que nosotros también creemos»—, deja intuir que el tema era entonces todavía demasiado candente, que tal vez se habían entablado conversaciones amistosas y que, de todos modos, parecía de importancia secundaria frente a los más urgentes problemas de la evangelización de los paganos y de la lucha contra los gnósticos [58].

Particular relieve adquieren, en cambio, cuatro grandes temas que aparecen esparcidos entre distintos artículos y ofrecen ya amplios destellos de la futura especulación agustiniana. Estos son:

a) La creación de todas las cosas de la nada. San Agustín rechaza de modo explícito la creación a partir de una materia preexistente, señalando que la creación afecta a lo más radical de las cosas: no su ser de un modo o de otro, sino su mismo existir. En este sentido, el Doctor de Hipona, remontándose al famoso texto de la revelación de Dios a Moisés (Ex 3,14), establece la línea definitiva de separación entre Dios y las cosas. Solo Dios «es» verdaderamente, las cosas no son «lo que es», luego son sólo por obra de Dios.

b) Como consecuencia inmediata de lo anterior, San Agustín explica que el mal, el pecado, las pasiones, no vienen de la materia ni del cuerpo, sino de un desorden de la voluntad. Pone así las premisas de lo que será después su fundamental estudio del pecado original, de la libertad humana, de la gracia y de la predestinación. Que quede claro en seguida que, según la fe católica, el cuerpo no es malo en sí y participará de la redención gloriosa. Es importante señalar también que

[56] Cf. J. N. D. KELLY, *Early*... p.172-181.

[57] Como botón de muestra damos la traducción del Símbolo bautismal de la Iglesia de Cesarea de Capadocia, que su obispo Eusebio transmitió al Concilio de Nicea (PG 20,1537):

> Creemos en un solo Dios, Padre Todopoderoso,
> hacedor de todas las cosas visibles e invisibles.
> Y en un solo Señor Jesucristo, el Verbo de Dios,
> Dios de Dios, luz de luz, vida de vida,
> hijo unigénito, primogénito de toda criatura,
> que viene del Padre antes de todos los siglos,
> por el cual han sido hechas todas las cosas,
> que por nuestra salvación se encarnó y vivió en medio de los hombres,
> y padeció,
> y resucitó al tercer día,
> y vendrá de nuevo en la gloria para juzgar vivos y muertos.
> Creemos también en el Espíritu Santo.

[58] El donatismo había asumido un papel muy destacado gracias a Juliano el Apóstata (361-363) que con un rescripto imperial, al comienzo del 362, había abrogado el anterior decreto de condenación de Constante (347) y había concedido a los donatistas todo lo que pedían: libertad de culto, vuelta de los desterrados, restitución de los bienes. Además, Donato «el Grande», fallecido en el 355, había encontrado un sucesor verdaderamente notable en Parmeniano, que gobernó la Iglesia cismática de Cartago hasta el 392 con gran temple y habilidad. Esto explica que la secta donatista se desarrollara mucho, pese a sus divisiones internas, pese a la defensa de la fe católica de San Optato, obispo de Milevi, y pese a la postura imperial, que, después de la muerte de Juliano, había vuelto a ser desfavorable. No obstante los edictos de Valentiniano (373), de Graciano (375, 376 y 377), el donatismo se había extendido, llegando a fundar una comunidad en la misma Roma. Tampoco la dura intervención de Teodosio, que en el 380 ordenó a todos los sujetos del Imperio profesar la fe católica, en el 381 entregó a los católicos todos los edificios religiosos de los herejes y en el 386 impuso la pena capital contra los que rompían la paz de la Iglesia, logró eliminar el cisma, aunque sí frenó mucho su desarrollo. El cambio radical de ambiente se dio, sin embargo, entre el 391 y el 392. En Cartago murió el paciente, manso pero acomodante obispo católico Genetlio, y a la sede primada fue consagrado Aurelio, hombre ponderado, moderado en la forma, pero clarividente, enérgico y recto. Aurelio supo en seguida imprimir a la Iglesia en Africa un ritmo apostólico incesante, ayudado también por su amigo y consejero San Agustín. Murió también en aquellos años Parmeniano, y su sucesor, Primiano, demostró ser un pequeño tirano, retórico y arrogante, imprudente y contradictorio. Por último, el 15 de junio del 392, otro edicto imperial impuso una multa muy fuerte (diez libras de oro) a los clérigos heréticos y a todos los que organizaran o cooperaran en las asambleas ilícitas y requisó las casas donde se tenían esas reuniones. Estos tres elementos fueron decisivos para hacer desaparecer la secta. De todos modos, en octubre de 393, cuando se celebró el Concilio de Hipona, el donatismo era todavía muy poderoso, aunque sometido al cisma interno de Maximiano. Por eso Agustín, siguiendo el sentir de los obispos católicos, del mismo Aurelio, el primado, y las indicaciones del papa Siricio (del año 386) adopta una postura conciliadora: la de ofrecer la vuelta a la comunión eclesiástica, a la plenitud de la fe a la unión disciplinar, frente a los enemigos de fuera. Cf. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire*... vol.IV p.33-55.

la antropología agustiniana, a pesar de su enfoque platónico, está muy lejos de considerar que el cuerpo es un añadido de la naturaleza del hombre: al contrario, el hombre es alma y cuerpo en sustancial unidad.

c) La segunda Persona de la Trinidad es Dios. El Santo Doctor prefiere entre todos los nombres de Jesucristo el de «Verbo». Desde esta afirmación, que tiene profundas raíces en la Sagrada Escritura, ya va perfilando la explicación teológica del misterio de la filiación divina de Jesús. El Hijo de Dios es «engendrado» como Verbo, más aún, es engendrado en cuanto que es Verbo, Palabra eterna del Padre. Y es necesariamente igual al Padre, así como las palabras humanas son signos de los conceptos. La absoluta omnipotencia y sustancialidad del Padre son la garantía de que el Verbo no es perecedero, mutable o contingente, sino eterno, consustancial, de la misma sustancia del Padre.

d) Esta «explicación» del misterio de la Trinidad, que sería mejor llamar simplemente «modelo psicológico», se perfecciona y completa con el estudio de la tercera Persona. Así como la generación del Verbo se puede poner en conexión con la operación del entendimiento y del lenguaje humano, así también la procesión del Espíritu Santo corresponde a la operación de amar. En estos primeros ensayos, en espera de más profundas reflexiones, el gran Obispo africano hace asomar ya su propuesta: la tercera Persona es «don», es «comunión», lazo de amor entre Padre e Hijo, es Amor de Dios.

6. Edición

El texto del *De Fide et Symbolo* que hemos utilizado para la traducción es el de S. Aurelii Augustini, *De Fide et Symbolo,* ed. de J. Zycha, «Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum» (CSEL), n.41 (Vindobonae 1900) p.1-32; pero teniendo en cuenta también la edición de los maurinos (ed. en PL 40,181-196), así como el reproducido en *Oeuvres de Saint Augustin,* vol.9: *Exposés généraux de la foi,* trad. y notas de J. Rivière, «Bibliothèque Augustinienne» (París 1947), cuya traducción francesa, títulos y subtítulos nos han ayudado mucho.

BIBLIOGRAFIA

Texto

Zycha, J.: CSEL 41 (Vindobonae 1900) 1-32.
Ed. Migne: PL 40,181-196.

Traducciones

Alemana: Perl, C. J. (Paderborn 1968).
Francesa: Devoille, M. (Bar-le-Duc 1867) 5,543-552.
Rivière, BA 9 (París 1947) 19-75.
Inglesa: Burleigh, J. H. S. (Augustine).
Earlier Writings (Londres-Filadelfia 1953) 349-369.
Russell, R. P. (FC 37 [1955] 311-345).

Estudios

Alonso del Real, C., *La doctrina trinitaria y cristológica en los comentarios de San Agustín al Símbolo* (tesis mecanografiada, Pamplona 1982).
Berkhouwer, G. C., *Augustinus over het Credo* (Kampen, Kok, 1941).
Dideberg, Dany, *Esprit Saint et charité. L'exégèse augustinienne de 1 Jn 4,8 et 16:* «Nouvelle revue théologique» 97 (1975) 97-109; 229-250.

Testimonio del mismo Agustín en el libro de las «Revisiones» I, 17

LA FE Y EL SIMBOLO

Por el mismo tiempo, siendo presbítero, traté de *La Fe y el Símbolo* delante de los obispos que me lo mandaban, cuando celebraban el Concilio plenario de todo el Africa en Hipona la Real. La disertación, a instancias solícitas de algunos de los que más familiarmente me amaban, la reuní en un libro; en él se trata de esos temas, pero sin ofrecer esa urdimbre de palabras que se entrega a los competentes para aprenderlas de memoria. En este libro, al hablar de la resurrección de la carne, digo: *Según la fe cristiana, que no puede engañar, el cuerpo resucitará. A quien esto le parezca increíble, es porque mira sólo a cómo es la carne ahora, pero no considera cómo será; pues en el tiempo de la transformación angélica, ya no será carne y sangre, sino solamente cuerpo* (10,24), y lo demás que allí traté sobre la mutación de los cuerpos terrestres en cuerpos celestes, puesto que dijo el Apóstol al hablar de eso: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios.* Quien lo tome así, como suena, estimando que el cuerpo terreno, tal cual ahora lo tenemos, se cambia por la resurrección en cuerpo celeste, de modo que no tendrá estos miembros, ni habrá sustancia de carne, sin duda que debe corregirse, advertido por el Cuerpo del Señor, que después de la resurrección se apareció para ser

Ex libris retractationum (I, 17; CSEL I, 16)

[PL 32,612-613]

De Fide et Symbolo, liber unus

Per idem tempus coram episcopis hoc mihi iubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hipponeregio habebant de Fide et Symbolo presbyter disputavi. Quam disputationem, nonnullis eorum qui nos familiarius diligebat studiosissime instantibus, in librum contuli; in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat verborum illa contextio, quae tenenda memoriter competentibus traditur. In hoc libro cum de resurrectione carnis ageretur: *Resurget, inquam, corpus secundum christianam fidem, quae fallere non potest. Quod cui videtur incredibile, qualis sit nunc caro attendit, qualis autem futura sit non considerat: quia illo tempore immutationis angelicae, non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus* (10,23), et cetera quae ibi de corporum terrestrium in corpora caelestia mutatione disserui, quoniam dixit Apostolus, cum inde loqueretur: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed quisquis ea sic accipit, ut existimet ita corpus terrenum, quale nunc habemus, in corpus caeleste resurrectione mutari, ut nec membra ista, nec carnis sit futura

no solamente visto con los ojos en sus mismos miembros, sino también para ser palpado con las manos, y además El mismo afirmó de palabra que tenía carne, cuando les dice: *Palpad y ved que un espíritu no tiene carne y huesos, como vosotros veis que tengo yo.* Por tanto, consta que el Apóstol ha afirmado que en el reino de Dios existirá la sustancia de la carne. Y o bien designó con el nombre de carne y sangre a los hombres que viven según la carne, o bien se refirió a la misma corrupción de la carne, que ciertamente no existirá entonces. Realmente, cuando dijo: *La carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* se entiende claramente qué quiso decir al exponer lo que añadió a continuación: *Ni la corrupción poseerá la incorrupción.* Todo el que lea el último libro de *La ciudad de Dios* comprobará que he disertado con diligencia cuanto he podido sobre este tema difícil de persuadir para los paganos. El libro comienza así: *Quoniam scriptum est...*

substantia; procul dubio corrigendus est, commonitus de corpore Domini, qui post resurrectionem in eisdem membris non solum conspiciendus oculis, verum etiam manibus tractandus apparuit, carnemque se habere etiam sermone firmavit, dicens: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere* (Lc 24,39). Unde constat Apostolum non carnis substantiam negasse in regno Dei futuram; sed aut homines qui secundum carnem vivunt, carnis et sanguinis nomine nuncupasse, aut ipsam carnis corruptionem, quae tunc utique nulla erit. Nam cum dixisset: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt;* bene intellegitur, tanquam exponendo quid dixerit, continuo subdidisse: *Neque corruptio incorruptionem possidebit* (1 Cor 15,50). De qua re ad persuadendum infidelibus difficili, diligenter quantum potui me disseruisse reperiet, quisquis de Civitate Dei librum legerit novissimum (cf. XXII,5.21). Hic liber sic incipit: *Quoniam scriptum est.*

LA FE Y EL SIMBOLO DE LOS APOSTOLES

MOTIVO DE ESTA EXPOSICIÓN

I 1. Está escrito y confirmado por la firmísima voluntad de la enseñanza apostólica que *el justo vive de la fe.* Esta fe exige de nuestra parte el acatamiento del corazón y de la lengua. En efecto, así dice el Apóstol: *Es necesario creer de corazón para justificarse y confesar la fe con la boca para salvarse.* Nos es muy conveniente recordar tanto la justificación como la salvación, porque, aun cuando estamos destinados a reinar en la justicia eterna, no podremos preservarnos de la malicia del tiempo presente si no nos esforzamos por nuestra parte en la salvación del prójimo, profesando también con la boca la fe que llevamos en el corazón [1]. Y debemos también mantener una piadosa y prudente vigilancia que impida que la fe pueda ser alterada en ningún punto por las fraudulentas sutilezas de los herejes.

La fe católica es dada a conocer a los fieles por medio del

DE FIDE ET SYMBOLO

Liber unus

[PL 40,181] *(CSEL 41,1-32)*

I 1. Quoniam scriptum est et apostolicae disciplinae robustissima auctoritate firmatum: *Quia iustus ex fide vivit* (Hab 2,4; Gal 3,11); eaque fides officium a nobis exigit et cordis et linguae; ait enim Apostolus: *Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem* (Rom 10,10); oportet nos esse et iustitiae memores et salutis. Quandoquidem in sempiterna iustitia regnaturi, a praesenti saeculo maligno salvi fieri non possumus, nisi et nos ad salutem proximorum nitentes, etiam ore profiteamur fidem quam corde gestamus: quae fides ne fraudulentis calliditatibus haereticorum possit in nobis aliqua ex parte violari, pia cautaque vigilantia providendum est. Est autem catholica fides in Symbolo

[1] San Agustín desarrolla la cita de Rom 10,10 aplicándola a la tarea apostólica de todo cristiano. En el texto de San Pablo, Dios nos revela que la fe «del corazón», es decir, el acto interior y sincero de fe, sirve para la justificación, es decir, para conseguir el perdón de los pecados y alcanzar la gracia habitual. Pero, al mismo tiempo, es necesario también manifestar externamente la propia fe profesándola con la boca. La fe necesita declararse públicamente. A partir de esta afirmación, San Agustín se detiene en los dos términos utilizados por la Sagrada Escritura: justificación y salvación. San Pablo los utiliza casi como sinónimos, aunque en otros lugares señale el matiz propio de cada uno: así, en Rom 10,9 y 10,13 (que es una cita de Jl 2,32) sólo habla de «será salvo», mientras en Rom 5,9-10 y 8,24 deja entrever que la justificación *(dikaiosyne)* es el primer paso —la transformación interior— de la salvación *(soteria)*. El Obispo de Hipona establece, en cambio, una correspondencia más estricta: el acto

Símbolo, para que se aprenda de memoria en la medida en que puede ser resumida en pocas palabras [2]. De este modo, los que comienzan y están todavía como niños de pecho, tras haber renacido en Cristo, y no han sido aún fortalecidos por el conocimiento y la explicación muy detallada y espiritual de las Santas Escrituras, pueden resumir su fe en pocas palabras; mientras que esta fe debe ser expuesta con muchas palabras a los más avanzados que progresan en la doctrina divina sobre la base firme de la humildad y la caridad.

La mayor parte de los herejes han intentado ocultar su veneno bajo los mismos términos sintéticos que componen el Símbolo. La divina misericordia se ha opuesto y se opone a sus tentativas por medio de hombres espirituales que merecieron no sólo recibir y creer la fe católica expresada según estas formas, sino también entenderla y conocerla por la revelación de Dios [3]. Porque está escrito: *Si no creéis, no entenderéis.* La exposición de la fe sirve para la defensa del Símbolo. Pero no porque tenga que ocupar el lugar del Símbolo en la mente de quienes, habiendo recibido la gracia divina, han de apren-

nota fidelibus, memoriaeque mandata, quanta res passa est brevitate sermonis, ut incipientibus atque lactentibus, eis qui in Christo renati sunt, nondum Scripturarum divinarum diligentissima et spirituali tractatione atque cognitione roboratis, paucis verbis credendum constitueretur, quod multis verbis exponendum esset proficientibus, et ad divinam doctrinam certa humilitatis atque caritatis firmitate surgentibus. Sub ipsis ergo paucis verbis in Symbolo constitutis, plerique haeretici venena sua occultare conati sunt: quibus restitit et resistit divina misericordia per spirituales viros, qui catholicam fidem, non tantum in illis verbis accipere et credere, sed etiam Domino revelante intellegere atque cognoscere meruerunt. Scriptum est enim, *Nisi credideritis, non intellegetis* (Is 7,9, sec.LXX) Sed tractatio fidei ad muniendum Symbolum valet: non ut ipsa pro Symbolo gratiam Dei consequentibus memoriae mandanda et

interior de fe corresponde al comienzo de la vida de la gracia (justificación), mientras que la profesión externa de la misma fe es necesaria para conseguir el fin último (salvación).

[2] Los Símbolos de la Fe, en efecto, surgieron por la necesidad de condensar en un número reducido de fórmulas, de fácil memorización, el contenido de la fe. Su uso se debe a la catequesis anterior al bautismo, en la cual se procuraba explicar, de modo sintético, el sentido de los dos misterios principales del cristianismo: la Trinidad y la Encarnación. Se reservaba, en cambio, para una catequesis sucesiva al bautismo o *mistagógica,* es decir, «una vez celebrados los misterios», la explicación de los Sacramentos, de la santa misa y de las ceremonias sagradas.

[3] Las herejías surgieron, dice San Agustín, por una interpretación deliberadamente equivocada de las fórmulas de los Símbolos de la Fe. En realidad, el problema del origen de las herejías es más complejo, por lo menos desde el punto de vista histórico. Pero no cabe duda de que todas las herejías quieren ser, más o menos explícitamente, una «explicación racional» de un misterio; lo característico es que el o los herejes están dispuestos a silenciar, omitir o negar los datos de fe que resultan incompatibles con su explicación racional. Por otro lado, las herejías, lejos de oponerse abiertamente a la doctrina ortodoxa, siempre se presentan como «interpretaciones» de los dogmas, interpretaciones que quieren ser nuevas, más profundas y más actuales.

derlo y recitarlo de memoria, sino porque asegura al contenido del Símbolo una más firme defensa respaldada por la autoridad católica contra las insidias de los herejes [4].

Primer artículo: Dios Padre omnipotente

II 2. Algunos han pretendido demostrar que Dios Padre no es omnipotente. No es que se hayan atrevido a afirmarlo; pero se ve claramente en sus enseñanzas que esto es lo que piensan y creen. Así es, en efecto, porque cuando admiten la existencia de una naturaleza que Dios todopoderoso no ha creado, aunque admitan que a partir de ella haya creado este mundo en el que ellos reconocen un orden perfecto, están negando la omnipotencia de Dios, y llegan a creer que Dios no habría podido hacer el mundo sin utilizar para ello otra naturaleza anteriormente existente y no hecha por El mismo. Se apoyan, al decir esto, en la consideración habitual y vulgar de que los artesanos, los constructores y demás operarios, si no cuentan con la ayuda de materiales dispuestos previamente, no pueden conseguir el objeto de su arte. Del mismo modo, entienden que el autor del mundo no es omnipotente, ya que no podría construir el mundo si no se sirviera como materia de algún elemento no fabricado por El. Pero si están de acuerdo en que Dios Omnipotente es el autor del

reddenda tradatur; sed ut illa quae in Symbolo retinentur, contra haereticorum insidias auctoritate catholica et munitiore defensione custodiat.

II 2. Conati sunt enim quidam persuadere Deum Patrem non esse omnipo**[182]**tentem: non quia hoc dicere ausi sunt, sed in suis traditionibus hoc sentire et credere convincuntur. Cum enim dicunt esse naturam quam Deus omnipotens non creaverit, de qua tamen istum mundum fabricaverit, quem pulchre ordinatum esse concedunt; ita omnipotentem Deum negant, ut non eum credant mundum potuisse facere, nisi ad eum fabricandum alia natura, quae iam fuerat, et quam ipse non fecerat, uteretur: carnali scilicet consuetudine videndi fabros et domorum structores et quoslibet opifices, qui nisi adiuventur parata materia, ad effectum suae artis pervenire non possunt. Ita etiam intellegunt fabricatorem mundi non esse omnipotentem, si mundum fabricare non posset, nisi eum aliqua non ab illo fabricata natura, tanquam materies, adiuvaret. Aut si omnipotentem Deum fabricatorem mundi esse concedunt, fateantur

[4] Frente a las herejías se impone desarrollar la *expositio fidei*, es decir, la explicación del verdadero sentido de las fórmulas dogmáticas. Esta explicación, sin embargo, no suplanta el Símbolo, sino que está a su servicio: no es el Símbolo lo que debe ser modificado para adaptarlo a una explicación, sino que es la explicación la que debe mantenerse siempre respetuosa del Símbolo. Y el criterio de la explicación y defensa del Símbolo es la «autoridad católica», es decir, la doctrina universal (en el tiempo y en el espacio) de la Iglesia.

mundo, necesariamente deben reconocer que lo que ha hecho, lo ha hecho de la nada. Ciertamente, no puede existir nada que no tenga un Creador si este Creador es Omnipotente. Incluso si El hace algo a partir de otra cosa, como hizo el hombre del barro, no lo hace a partir de algo que El no haya hecho. Porque la tierra de donde procede el barro Dios la había creado de la nada.

Y si el mismo cielo y la tierra, esto es, el mundo y todo lo que en él se encuentra, han sido hechos de alguna materia, como está escrito: *Tú que creaste el mundo de una materia caótica* —o bien, *informe,* como lo atestiguan otros manuscritos—, en manera alguna hay que pensar que aquella materia de la que ha sido hecho el mundo —aunque informe, o caótica, o de la manera que sea— haya podido ser por sí misma, como si fuese coeterna y coexistente con Dios [5]. Pero cualquiera que fuese su modo de ser y su posibilidad de recibir las formas de diferentes cosas, no las posee sino por Dios Omnipotente, por cuyo beneficio tienen las cosas no sólo el ser formadas, sino también el ser formables [6]. Entre el ser formado y el ser formable hay esta diferencia: que lo formado ha recibido ya una forma, mientras que lo formable puede recibirla todavía. Pero quien da a los seres su forma, les da igualmente

necesse est ex nihilo eum fecisse quae fecit. Non enim aliquid esse potest, cuius creator non esset, cum esset omnipotens. Quia etsi aliquid fecit ex aliquo, sicut hominem de limo, non utique fecit ex eo quod ipse non fecerat; quia terram unde limus est, ex nihilo fecerat. Et si ipsum caelum et terram, id est, mundum et omnia quae in eo sunt, ex aliqua materia fecerat, sicut scriptum est, *Qui fecisti mundum ex materia invisa* (Sap 11,18), vel etiam *informi,* sicut nonnulla exemplaria tenent; nullo modo credendum est illam ipsam materiam de qua factus est mundus, quamvis informem, quamvis invisam, quocumque modo esset, per se ipsam esse potuisse, tanquam coaeternam et coaevam Deo; sed quemlibet modum suum, quem habebat, ut quoquomodo esset, et distinctarum rerum formas posset accipere, non habebat nisi ab omnipotente Deo, cuius beneficio est res non solum quaecumque formata, sed etiam quaecumque formabilis. Inter formatum autem et formabile hoc interest, quod formatum iam accepit formam, formabile autem potest accipere. Sed qui praestat rebus

[5] Se enfrenta aquí San Agustín con el *dualismo,* que opina que Dios creó el mundo de una materia preexistente y eterna, no de la nada *(ex nihilo).* Los dualistas citaban en su favor el texto de Sab 11,18, donde se dice que «la diestra» de Dios, «de informe materia *(ex amorfoú hylés),* había creado el mundo», con lo cual —según ellos— existiría antes de la creación una materia informe que Dios moldearía. En realidad, el texto de Sab admite muchas interpretaciones perfectamente ortodoxas: entre ellas, p.ej., que allí se hablaría no de la creación propiamente dicha, sino de la ordenación del cosmos. De todos modos, San Agustín va más allá de la controversia de tipo escriturístico y se enfrenta con los supuestos metafísicos mismos del dualismo. Toda materia, sea del tipo que sea, recibe su ser de Dios.

[6] Aquí, la intuición agustiniana supera el esquema platónico para alcanzar una noción metafísica básica. Todo ente que no sea Dios (toda «cosa», dice San Agustín) recibe de Dios no sólo el existir de hecho (acto), sino también el poder existir (potencia).

el poder ser formados. Porque de El y en El tienen todas las cosas su belleza perfecta e inmutable.

Esta es la razón por la que es uno mismo el que concede a cada ser no sólo el ser hermoso, sino también el poder serlo. Por consiguiente, tenemos toda la razón al creer que Dios ha hecho todas las cosas de la nada. Porque, incluso si el mundo ha sido hecho a partir de una materia cualquiera, esta misma materia ha sido hecha, a su vez, de la nada. De esta manera, por un don de Dios perfectamente ordenado, fue creado primeramente un elemento capaz de recibir todas las formas y a partir del cual se formasen, a su vez, todos los seres que han sido formados.

Hemos dicho esto para que nadie pueda creer que existe una contradicción en las enseñanzas de las Sagradas Escrituras, donde se encuentra, por una parte, que Dios ha hecho todas las cosas de la nada, y por otra, que el mundo ha sido hecho a partir de una materia informe.

3. Así, pues, los que creemos en Dios Padre Omnipotente debemos afirmar que no hay ninguna criatura que no haya sido creada por el Omnipotente.

SEGUNDO ARTÍCULO: EL VERBO HIJO DE DIOS

Y puesto que Dios ha creado todas las cosas por medio de la Palabra, y a la Palabra se la llama Verdad, así como también Poder y Sabiduría de Dios y se le aplican muchos otros nombres que descubren que nuestro Señor Jesucristo, en quien creemos, es nuestro Liberador y Guía, y es el Hijo de Dios, y la Palabra, por la que han sido creadas todas las cosas,

formam, ipse praestat etiam posse formari, quoniam de illo et in illo est omnium speciosissima species incommutabilis; et ideo ipse unus est qui cuilibet rei, non solum ut pulchra sit, **[183]** sed etiam ut pulchra esse possit attribuit. Quapropter rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo: quia etiam si de aliqua materia factus est mundus, eadem ipsa materia de nihilo facta est, ut ordinatissimo Dei munere prima capacitas formarum fieret, ac deinde formarentur quaecumque formata sunt. Hoc autem diximus, ne quis existimet contrarias sibi esse divinarum Scripturarum sententias, quoniam et omnia Deum fecisse de nihilo scriptum est, et mundum esse factum de informi materia.

3. Credentes itaque in Deum Patrem omnipotentem, nullam creaturam esse quae ab omnipotente non creata sit, existimare debemus. Et quia omnia per Verbum creavit, quod Verbum et Veritas dicitur (cf. 14,6), et Virtus et Sapientia Dei (cf. 1 Cor 1,24), multisque aliis insinuatur vocabulis qui nostrae fidei Iesus Christus Dominus commendatur, liberator scilicet noster et rector Filius Dei; non enim Verbum illud per quod

sólo ha podido ser engendrada, a su vez, por aquel que las ha creado por medio de ella.

III. Por todo esto, creemos también en Jesucristo, Hijo Unigénito de Dios Padre, es decir, único Señor nuestro.

No debemos concebir esta Palabra a imagen de nuestras palabras, que, pronunciadas por nuestra boca y nuestra voz, vibran en el aire y no duran más que el instante que suenan. Aquella Palabra, por el contrario, permanece inmutable, pues de ella se dice cuanto se afirma acerca de la Sabiduría: *Permaneciendo en sí misma, renueva todas las cosas.* Se llama Palabra del Padre porque el Padre se da a conocer por medio de ella. Del mismo modo que nuestras palabras tienen por efecto, cuando decimos la verdad, el manifestar nuestra alma a quien nos escucha, y son signos que revelan los secretos de nuestro corazón al entendimiento de la otra persona, así aquella Sabiduría que Dios Padre engendró —puesto que manifiesta la intimidad del Padre a las almas que son dignas de ello— es llamada muy oportunamente Palabra suya.

4. Pero entre nuestra intimidad y las palabras con las que nosotros nos esforzamos por revelarla hay una gran diferencia. Porque nosotros no engendramos las palabras que resuenan, sino que las producimos. Y para ello utilizamos como materia el cuerpo ya existente. Sin embargo, hay gran distancia entre nuestro interior y el cuerpo. Por el contrario, Dios, al engendrar su Palabra, engendra lo que El mismo es; y no de la nada ni de ninguna materia ya creada o formada, sino que de El mismo ha engendrado lo que El mismo es.

sunt omnia condita, generare potuit nisi ille qui per ipsum condidit omnia.

III. Credimus etiam in Iesum Christum Filium Dei, Patris unigenitum, id est unicum, Dominum nostrum. Quod tamen Verbum non sicut verba nostra debemus accipere, quae voce atque ore prolata verberato aere transeunt, nec diutius manent quam sonant. Manet enim illud Verbum incommutabiliter, nam de ipso dictum est, cum de Sapientia diceretur: *In se ipsa manens innovat omnia* (Sap 7,27). Verbum autem Patris ideo dictum est, quia per ipsum innotescit Pater. Sicut ergo verbis nostris id agimus, cum verum loquimur, ut noster animus innotescat audienti, et quidquid secretum in corde gerimus, per signa huiusmodi ad cognitionem alterius proferatur: sic illa Sapientia, quam Deus Pater genuit, quoniam per ipsam innotescit dignis animis secretissimus Pater, Verbum eius convenientissime nominatur.

4. Inter animum autem nostrum et verba nostra, quibus eumdem animum ostendere conamur, plurimum distat. Nos quippe non gignimus sonantia verba, sed facimus; quibus faciendis materia subiacet corpus. Plurimum autem interest inter animum et corpus. Deus vero cum Verbum genuit, id quod est ipse genuit; neque de nihilo, neque de aliqua iam facta conditaque materia; sed de seipso id quod est ipse. Hoc enim et

En efecto, nosotros intentamos hacer lo mismo cuando hablamos —si tomamos cuidadosamente en consideración el deseo de nuestra voluntad—, pero no cuando mentimos, sino cuando decimos la verdad. Está claro que pretendemos mostrar nuestra intimidad —en la medida en que sea posible— a la persona que nos escucha para que penetre en ella y la conozca íntimamente. Es decir, queremos quedarnos en nosotros mismos y, al mismo tiempo, sin salir de nosotros, producir un signo capaz de hacernos conocer por el otro. Y así —en cuanto nos lo permiten nuestras posibilidades—, queremos producir, partiendo de nuestra intimidad, como otra intimidad por medio de la cual aquélla se manifiesta [7].

Para conseguir esto nosotros empleamos las palabras, el tono mismo de la voz, las expresiones de la cara, los gestos, industrias todas que sirven para dejar traslucir lo que ocurre en nuestro interior. Sin embargo, no somos capaces de producirlo y, por tanto, la intimidad del que habla no se revela completamente, y de ahí que quede lugar para la mentira. Pero Dios Padre, que quería y podía revelarse con absoluta verdad a las almas que habían de conocerle, engendró, para mostrarse a sí mismo, algo que es idéntico a quien lo engendró. Se le llama también su Poder y Sabiduría, porque el Padre ha hecho y ordenado todas las cosas por medio de El. Por eso se dice de El que *se extiende con fuerza del uno al otro confín, lo dispone todo con suavidad.*

nos conamur, cum loquimur, si diligenter consideremus nostrae voluntatis appetitum; non cum mentimur, sed cum verum loquimur. Quid enim aliud molimur, nisi animum ipsum nostrum, si **[184]** fieri potest, cognoscendum et perspiciendum animo auditoris inferre, ut in nobis ipsi quidem maneamus, nec recedamus a nobis, et tamen tale indicium, quo fiat in altero nostra notitia, proferamus; ut, quantum facultas conceditur, quasi alter animus ab animo per quem se indicet proferatur? Id facimus conantes et verbis, et ipso sono vocis, et vultu, et gestu corporis, tot scilicet machinamentis id quod intus est demonstrare cupientes, quia tale aliquid proferre non possumus, et ideo non potest loquentis animus penitus innotescere; unde etiam mendaciis locus patet. Deus autem Pater, qui verissime se indicare animis cognituris et voluit et potuit, hoc ad se ipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit: qui etiam Virtus eius et Sapientia dicitur, quia per ipsum operatus est et disposuit omnia; de quo propterea dicitur: *Attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter* (Sap 8,1).

[7] San Agustín da aquí un primer esbozo de la que será la explicación clásica de la teología trinitaria.

Tercer artículo: Dios crea todas las cosas por medio de la Palabra. La Palabra es igual al Padre

IV 5. Por todo ello, el Hijo Unigénito de Dios no ha sido hecho por el Padre, porque, como dice el evangelista, *todas las cosas han sido hechas por El.* Ni tampoco ha sido engendrado en el tiempo, porque Dios, siendo eternamente sabio, tiene siempre consigo su Sabiduría sempiterna; y tampoco es inferior al Padre, es decir, menor en algo, porque también dice el Apóstol: *Pues El, siendo por su propia existencia de rango divino, no consideró como precioso tesoro el mantenerse igual a Dios.*

Esta fe católica excluye también a aquellos que sostienen que el Hijo es la misma persona que el Padre, porque dicha Palabra no podría estar en Dios si no es en Dios Padre, y quien está solo no es igual a nadie. Quedan excluidos también los que dicen que el Hijo es una criatura, aunque diferente de las otras [8]. En efecto, por muy perfecta que consideren a esa criatura, siempre fue «producida» y «hecha». Porque en latín

IV 5. Quamobrem unigenitus Filius Dei, neque factus est a Patre; quia sicut dicit evangelista: *Omnia per ipsum facta sunt* (Io 1,3); neque ex tempore genitus, quoniam sempiterne Deus sapiens, sempiternam secum habet sapientiam suam; neque impar est Patri, id est, in aliquo minor; quia et Apostolus dicit: *Qui cum in forma Dei esset constitutus, non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo* (Phil 2,6). Hac igitur fide catholica et illi excluduntur qui eumdem dicunt Filium esse qui Pater est; quia et hoc Verbum apud Deum esse non posset nisi apud Patrem Deum, et nulli est aequalis qui solus est. Excluduntur etiam illi qui creaturam esse dicunt Filium, quamvis non talem, quales sunt ceterae creaturae. Quantamcumque enim creaturam dicant, si creatura est, condita et facta est. Nam idem est condere, quod creare, quanquam in latinae

[8] El interés de San Agustín se centra en el rechazo del arrianismo extremo. Los arrianos más extremos, en efecto, afirmaban que el Hijo, o Palabra, era una «criatura», κτίσμα, del Padre, aun concediendo que era la primera de todas las criaturas y la más noble, muy superior a todas las demás. San Agustín replica que esto es imposible, porque el evangelio según San Juan nos dice dos cosas (Jn 1,3): primera, que las cosas han sido hechas *por medio* de la Palabra, es decir, que la Palabra es el instrumento de la creación; segunda, que *todo* lo que ha sido hecho ha sido hecho por medio de la Palabra. Luego la Palabra misma, puesto que no puede haber sido hecha por medio de sí misma, porque de otra manera existiría antes de existir, lo que es contradictorio, la Palabra, decíamos, no ha sido hecha en absoluto, es decir, *no es una criatura.* Por otro lado, si la Palabra no es criatura, sino que es «igual al Padre» (Flp 2,6), no puede ser el Padre, porque de nadie se dice que es «igual a sí mismo». La relación de igualdad supone, en efecto, *dos sujetos distintos* que se comparan. Lo mismo afirma el prólogo del evangelio de San Juan, que Agustín no cita claramente, pero que tiene en la mente cuando nos revela que «en el principio... la Palabra estaba junto a Dios Padre *(apud Deum)»:* nadie está «junto a» sí mismo.

«producir» es sinónimo de «crear», si bien el uso del latín permite emplear algunas veces la palabra «crear» por «engendrar», mientras que en griego se distinguen. Llamamos criatura a lo que ellos llaman κτίσμα o κτίσιν, y puesto que queremos hablar sin equívocos, no diremos crear, sino producir. Si, pues, el Hijo es criatura, por muy eminente que sea, ha sido hecha. Nosotros, sin embargo, creemos en aquel por quien se han hecho todas las cosas, no en aquel por quien han sido hechas las demás cosas. Porque no podemos entender aquí la palabra «todo» sino como *todo lo que ha sido hecho* [9].

6. Pero, por cuanto *la Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros,* la misma Sabiduría que ha sido engendrada por Dios se ha dignado ser creada como hombre. Tal es el sentido del texto: *El Señor me ha creado en el principio de sus caminos* [10]. En efecto, el «principio de sus caminos» es la cabeza de la Iglesia, que es Cristo hecho hombre, por el que se nos ha dado un ejemplo para nuestra vida. Este es el camino cierto por el que llegaremos a Dios.

Nosotros no podíamos volver a Dios sino por la humildad

linguae consuetudine dicatur aliquando creare, pro eo quod est gignere; sed graeca discernit. Hoc enim dicimus creaturam, quod illi κτίσμα vel κτίσιν vocant: et cum sine ambiguitate loqui volumus, non dicimus: creare, sed: condere. Ergo si creatura est Filius, quamlibet magna sit, facta est. Nos autem in eum credimus per quem facta sunt omnia, non in eum per quem facta sunt cetera: neque enim hic aliter accipere possumus omnia, nisi quaecumque sunt facta.

6. Sed quoniam *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (Io 1,14), eadem Sapientia quae de Deo genita est, dignata est etiam in hominibus creari. Quo pertinet illud: *Dominus creavit me in principio viarum suarum* (Prov 8,22). Viarum enim eius principium caput est Ecclesiae, quod est Chri**[185]**stus homine indutus, per quem vivendi exemplum nobis daretur, hoc est via certa qua perveniremus ad Deum. Non enim redire potuimus nisi humilitate, qui superbia lapsi sumus,

[9] San Agustín juega aquí con dos palabras griegas y dos latinas. En griego existe el verbo γεννάω («engedrar, concebir») mientras que «ser creado» es κτίζομαι (lit., «ser fundado, ser puesto»), con lo cual entre «ser engendrado» y «ser creado» no hay posibilidad de confusión. En latín, en cambio, hay cierta equivalencia entre *gigni* («ser engendrado») y *creari* («ser creado»). Para evitar toda duda es mejor emplear el verbo *condi* («ser producido, ser establecido») en lugar de *creari*. Con lo cual, mientras en griego se dirá que el Hijo es γεννητός o γέννημα y no κτίσμα del Padre, en latín se dirá que el Hijo ha sido *genitus non factus vel conditus*.

[10] El texto de Prov 8,22 había sido uno de los puntos de apoyo de los arrianos, porque, a primera vista, parecía afirmar que Dios Padre «creó» (ἔκτισε en el griego de la versión de los LXX) el Hijo al comienzo de sus obras. Pero ya San Atanasio, y con él los Padres latinos, habían puesto de relieve que el «creavit» ἔκτισε era sinónimo de «fundavit» y de «generavit» ἐθεμελίωσε y γεννᾷ. San Ambrosio, y después de él San Agustín, señalan otra posible interpretación: el «creavit» se refiere a la humanidad de Cristo, y el «comienzo de sus obras», a la fundación de la Iglesia. San Jerónimo solucionará el problema demostrando que la palabra originaria hebrea —*qânâh*— debe ser traducida en latín con «possedit»; en efecto, el sentido del texto es que Dios tuvo consigo la Sabiduría desde la eternidad.

porque habíamos caído por la soberbia, como se dijo a nuestros primeros padres: *Probad y seréis como dioses.* Nuestro mismo Redentor se ha dignado mostrar en sí mismo un ejemplo de esta humildad, camino por el que habíamos de volver: *Pues El no consideró usurpación el ser igual a Dios, sino que se vació a sí mismo tomando forma de siervo,* hasta tal punto que, al principio de sus caminos, fue creado como hombre el Verbo por el que todas las cosas han sido hechas. Y por esto, como es Unigénito, no tiene hermanos; pero, en tanto que es el primogénito, ha querido llamar hermano a todo aquel que, después de El y por su primacía, renace a la gracia de Dios por la adopción como hijo, como enseña el mandato apostólico [11].

Luego e Hijo natural es el único que nació de la misma sustancia del Padre, siendo lo que el Padre es: Dios de Dios, Luz de Luz. Nosotros no somos luz por naturaleza, sino que somos iluminados por aquella Luz para que podamos brillar por la sabiduría. Ciertamente, *El era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo.*

Añadimos a la fe en las realidades eternas del plan salvífico que nuestro Señor se ha dignado llevar a cabo y otorgarnos

sicut dictum est primae nostrae creaturae: *Gustate, et eritis tanquam dii* (Gen 3,5). Huius igitur humilitatis exemplum, id est, viae qua redeundum fuit, ipse Reparator noster in se ipso demonstrare dignatus est, *qui non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo, sed semetipsum evacuavit, fomam servi accipiens* (Phil 2,6.7); ut crearetur homo in principio viarum eius, Verbum per quod facta sunt omnia. Quapropter secundum id quod unigenius est, non habet fratres; secundum id autem quod primogenitus est, fratres vocare dignatus est omnes qui post eius et per eius primatum in Dei gratiam renascuntur per adoptionem filiorum (Lc 8,21), sicut apostolica disciplina commendat (Hebr 2,11). Naturalis ergo Filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens quod Pater est; Deus de Deo, Lumen de Lumine: nos autem non lumen naturaliter sumus, sed ab illo Lumine illuminamur, ut sapientia lucere possimus. *Erat* enim, inquit, *Lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum* (Io 1,9). Addimus itaque fidei rerum aeternarum etiam temporalem dispensationem Domini nostri, quam gerere nobis et ministrare

[11] San Agustín sale al paso también de otra objeción arriana. De Cristo, la Revelación nos dice que fue «el primogénito de toda criatura» (Col 1,15). Luego, si fue el «primogénito», quiere decir que fue «engendrado» como las demás criaturas, argumentaban los arrianos. El Obispo de Hipona les replica subrayando dos cosas: que el Hijo es «primogénito» en el sentido de «Unigénito», no sólo porque ha sido «engendrado» antes de las demás cosas, sino porque ha sido colocado como cabeza de ellas. Todas las cosas, en efecto, han sido hechas por El y en El (Jn 1,3; Col 1,16). En segundo lugar, Cristo es el «primogénito» de todos los que reciben la filiación adoptiva por la gracia, porque Dios lo ha establecido, mediante la Encarnación, Muerte y Resurrección, como «primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

por nuestra salvación [12]. Así, en lo que se refiere a que es el Hijo Unigénito de Dios, no puede decirse que fue o será, sino sólo que es. Pues lo que fue, ya no es, y lo que será, todavía no es. Aquél es inmutable, sin condición de tiempo ni variación. Y considero que es ésta la razón del nombre con que se manifestó a su siervo Moisés. Cuando le pregunta quién ha de decir que le envía si el pueblo al que se dirige le desprecia, recibe como respuesta: *Yo soy el que es.* Y después añade: *Y esto dirás a los hijos de Israel: El que es me ha enviado a vosotros* [13].

7. De donde confío que a las almas espirituales les quede claro que no puede haber ninguna naturaleza que se oponga a Dios. Pues si aquél es, y la frase anterior puede decirse propiamente sólo de Dios (porque, en efecto, lo que verdaderamente *es* permanece inmutable, pues lo que cambia fue algo que ya no es y será lo que todavía no es), no hay nada que se oponga a Dios. Si se nos preguntase qué es lo contrario de

pro nostra salute dignatus est. Nam secundum id quod unigenitus est Dei Filius, non potest dici: Fuit et Erit; sed tantum: Est, quia et quod fuit, iam non est; et quod erit, nondum est. Ille ergo est incommutabilis sine conditione temporum et varietate. Nec aliunde arbitror manare illud quod famulo suo Moysi tale nomen suum insinuavit. Nam cum ab eo quaereret, si se populus ad quem mittebatur contemneret, a quo se diceret esse missum; responsum dicentis accepit: *Ego sum qui sum.* Deinde subiunxit: *Haec dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos* (Ex 3,14).

7. Ex quo iam spiritualibus animis patere confido, nullam naturam Deo esse posse contrariam. Si enim ille est, et de solo Deo proprie dici potest hoc verbum (quod enim vere est, incommutabiliter manet; quoniam quod mutatur, fuit aliquid quod iam non est, et erit quod nondum est), nihil ergo habet Deus contrarium. Si enim quaereretur a nobis

[12] El Santo Doctor distingue muy bien y, al mismo tiempo, articula de modo muy estrecho la *oikonomia* (es decir, el plan salvífico que la Providencia divina lleva a cabo) y la *theologia* (es decir, las verdades eternas e inmutables de Dios). Entre los dos elementos no hay oposición, porque Dios actúa en base a lo que es y revela su naturaleza en la historia, pero tampoco hay identidad, porque Dios no se confunde con la historia frente a la cual mantiene su trascendencia. Lo que permite explicar esta delicada relación entre la eternidad e inmutabilidad divina, por un lado, y la intervención providencial en el mundo, por otro, es precisamente el Verbo encarnado, que posee las dos naturalezas, la eterna y la temporal, la divina y la humana, en la unidad de una sola y perfecta subsistencia divina. Cristo, en cuanto Verbo encarnado, lleva a cabo el plan de nuestra salvación y nos revela la intimidad misma de Dios. Por esto, en el Símbolo de la Fe, al hablar de la segunda Persona, se pasa de la consideración de la Trinidad (objeto propio de la *theologia)* a la consideración de la Encarnación (misterio central de la *oikonomia).*

[13] San Agustín no duda en atribuir a Cristo la propiedad formal de la esencia divina: el Ser subsistente. Las cosas son temporales; ahora son, pero ya no son lo que fueron ayer, y todavía no son lo que serán mañana. En cambio, el Hijo, es decir el Verbo, cuando se manifestó a Moisés en el Sinaí dijo de sí mismo que El es el que «es». Nótese que el obispo de Hipona, en continuidad con una larga tradición exegética, atribuye la revelación en la zarza ardiente al Verbo. Más tarde, en el *De Trinitate,* aclarará que las revelaciones del AT deben ser atribuidas a las tres divinas personas al mismo tiempo, aunque se puedan «apropiar», es decir, resulten más convenientes y más propias, a la segunda Persona por ser precisamente la Palabra o Verbo del Padre.

lo blanco responderíamos que lo negro. Si se nos preguntase qué es lo contrario de lo caliente diríamos que lo frío. Si se nos preguntase qué es lo contrario de lo rápido responderíamos que lo lento. Y lo mismo cualquier cosa parecida. Pero cuando se nos preguntase lo opuesto de lo que es, correctamente responderíamos que lo que no es.

Cuarto artículo: La Encarnación de la Palabra

8. Puesto que, como ya dije, esta Sabiduría inmutable de Dios ha asumido nuestra naturaleza mutable a causa del plan salvífico realizado por la Bondad divina en vistas a nuestra salvación y reparación, añadimos a nuestra fe los acontecimientos de salvación que se han cumplido en el tiempo por causa de nosotros [14]. Creemos en el Hijo de Dios, que ha nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo; creemos que «es» por el don de Dios, esto es, por el Espíritu Santo, por quien se nos ha concedido tan gran humildad de tan gran Dios, que se ha dignado asumir un hombre completo en el seno de una Virgen, habitar en un cuerpo materno intacto y dejarlo intacto al nacer.

En contra de este plan salvífico, los herejes han acechado de muchas maneras, pero quien mantenga la fe católica y crea que un hombre completo fue asumido por el Verbo de Dios (esto es, cuerpo, alma y espíritu), está suficientemente prote-

quid sit albo contrarium, responderemus nigrum; si quaereretur quid sit calido contrarium, responderemus frigidum; si quaereretur quid sit veloci contrarium, responderemus tardum; et quaecumque similia. Cum autem quaeritur quid sit contrarium ei quod est, recte respondetur quod non est.

8. Sed quoniam per temporalem, ut dixi, dispen**[186]**sationem, ad nostram salutem et reparationem, operante Dei benignitate, ab illa incommutabili Dei Sapientia natura mutabilis nostra suscepta est, temporalium rerum salubriter pro nobis gestarum adiungimus fidem, credentes in eum Dei Filium qui natus est per Spiritum sanctum ex virgine Maria. Dono enim Dei, hoc est, sancto Spiritu concessa nobis est tanta humilitas tanti Dei, ut totum hominem suscipere dignaretur in utero virginis, maternum corpus integrum inhabitans, integrum deserens. Cui temporali dispensationi multis modis insidiantur haeretici. Sed si quis tenuerit catholicam fidem, ut totum hominem credat a Verbo Dei esse susceptum, id est corpus, animam, spiritum, satis contra illos munitus est. Quippe cum

[14] Terminado, por lo menos en un primer esbozo, el «ciclo» trinitario, San Agustín pasa a exponer y explicar el «ciclo» cristológico, es decir, la serie de verdades relativas a Cristo. El enfoque general queda bien delimitado: la Encarnación es un «acontecimiento de salvación», es decir, supone el pecado original y la situación general de alejamiento de Dios por parte de la humanidad.

gido frente a ellos [15]. Y puesto que esta asunción se ha realizado para salvarnos, hay que tener cuidado no sea que al creer que algún elemento de nuestro ser no ha sido comprendido en esa asunción, creamos que no está destinado a la salvación. Pero, ya que el hombre no difiere del animal —aparte de la forma de los miembros, que varía según las distintas especies de seres vivos— más que por su alma racional, que se llama también espíritu, ¿cómo será sana una fe que cree que la Sa- *biduría de Dios asumió* lo que nosotros tenemos de común con el animal, pero no aquello que es iluminado por la luz de la Sabiduría y que es propio del hombre? [16]

9. Hay que detestar también a los que niegan que Cristo nuestro Señor haya tenido a María por madre en la tierra [17]. Porque este plan salvífico ha honrado a los dos sexos —tanto al masculino como al femenino— y ha demostrado que Dios tiene cuidado no sólo de quien asumió, sino también de aquella por quien asumió la naturaleza humana, pues se hizo varón na-

ista susceptio pro salute nostra sit gesta, cavendum est ne cum crediderit aliquid nostrum non pertinere ad istam susceptionem, non pertineat ad salutem. Et cum homo excepta forma membrorum, quae diversis generibus animantium diversa tributa est, non distet a pecore nisi rationali spiritu, quae mens etiam nominatur; quomodo sana est fides qua creditur quod id nostrum susceperit Dei Sapientia quod habemus commune cum pecore, illud autem non susceperit quod illustratur luce sapientiae, et quod hominis proprium est?

9. Detestandi autem etiam illi sunt, qui Dominum nostrum Iesum Christum matrem Mariam in terris habuisse negant, cum illa dispensatio utrumque sexum, et masculinum et femininum honoraverit, et ad curam Dei pertinere monstraverit, non solum quem suscepit, sed illum etiam per quem suscepit, virum gerendo, nascendo de femina. Nec nos ad

[15] La terminología agustiniana relativa a la Encarnación no es del todo rigurosa. En realidad, no se puede decir que Dios «asumió a un hombre perfecto», sino que se tendría que decir que asumió una «naturaleza humana perfecta» o bien que «fue un hombre perfecto». En efecto, la expresión «asumió un hombre perfecto» podría hacer pensar en una unión de tipo accidental o moral entre Dios, por un lado, y un hombre completo, independiente y subsistente, por otro. Esta fue precisamente la herejía de los nestorianos, condenada en el Concilio ecuménico de Efeso en el 431. Pero San Agustín dista mucho de los nestorianos. Lo que él quiere subrayar es la *perfección* de la humanidad asumida por el Verbo: cuerpo, alma, inteligencia, voluntad, facultades. Lo hace contra los apolinaristas, que sostenían, en cambio, que el Verbo asumió un «cuerpo humano» sin alma o, al menos, sin inteligencia. En este sentido, el Obispo de Hipona, al centrarse en el «perfecto», no distingue entre el hombre como persona y el hombre como especie.

[16] El motivo soteriológico de la Encarnación, desarrollado correctamente, lleva a admitir que el Verbo asumió una humanidad perfecta. Si Dios, en efecto, quería salvar a *todo* el hombre, tenía que asumir todo lo que el hombre es: cuerpo, alma, entendimiento, voluntad. De otra manera no hubiera salvado al hombre, sino al «animal» que está en el hombre.

[17] San Agustín se refiere aquí a los docetas. Estos decían, en efecto, que Jesús, como hombre, fue hijo de María, pero que Cristo, como Dios-Hombre, de ninguna manera se puede decir que fue hijo de María. María sería tan sólo o la madre del hombre Jesús, que fue «adoptado» o «revestido» de la divinidad (ebionitas, fotinianos, adopcionistas), o la madre del cuerpo de Cristo (arrianos, apolinaristas). En realidad, si Jesús es «verdadero hombre», es también verdadero hijo de María; y siendo Jesús una Persona divina, hay que afirmar que María es verdadera Madre de Dios.

ciendo de una mujer. Y no nos obliga a despreciar a la Madre de Cristo lo que El dijo: *¿Qué hay entre tú y yo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora.* Más bien este texto nos llama la atención para que comprendamos que Jesús, en cuanto Dios, no tiene madre [18]. Pues en ese momento se disponía a manifestar la majestad de su Persona, al convertir el agua en vino. Sin embargo, cuando fue crucificado, lo fue en cuanto hombre. Y ésta era la hora que aún no había llegado cuando dijo: *¿Qué hay entre tú y yo? Todavía no ha llegado mi hora;* esto es, aquella en que te reconoceré. Porque es entonces —como hombre crucificado— cuando reconoce a su madre según la carne y la encomendó con todo cariño a su discípulo muy amado [19].

Ni debe preocuparnos el hecho que, cuando le anunciaron que estaban a la puerta su madre y sus hermanos, respondiera: *¿Quién es mi madre o quiénes son mis hermanos?,* sino que nuestras obligaciones nos enseñan que, si llevamos la palabra de Dios a nuestros hermanos, no debemos hacer caso a nuestros padres cuando nos lo impiden. Pero, además, si alguno creyera que El no tenía madre en la tierra porque dijo *¿Quién es mi madre?,* necesariamente tendrá que negar que los apóstoles tuvieran padres en la tierra, por el hecho de que les ordenara: *No llaméis padre a nadie sobre la tierra, pues uno solo es vuestro Padre, que está en los cielos.*

negandam Christi matrem cogit, quod ab eo dictum est: *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea* (Io 2,4). Sed admonet potius ut intellegamus secundum Deum non eum habuisse matrem, cuius maiestatis personam parabat ostendere aquam in vinum vertendo. Quod autem crucifixus est, secundum hominem crucifixus est; et illa erat hora, quae nondum venerat, quando dictum est: *Mihi et tibi quid est? Nondum venit hora mea;* id est, qua te cognoscam. Tunc enim ut homo crucifixus cognovit hominem matrem, et dilectissimo discipulo humanissime commendavit (ib., 19,26,27). Nec illud nos moveat, quod cum ei nuntiaretur mater eius, et fratres, respondit: *Quae mihi mater, aut qui fratres?* etc. (Mt 12,48). Sed potius doceat ministerium nostrum, quo verbum Dei fratribus ministramus, parentes cum impediunt, non eos debere cognosci. Nam si propterea quisque putaverit non eum habuisse matrem in terris, quia dixit: *Quae mihi mater?* Cogatur necesse est et Apostolos negare habuisse patres in terris, quoniam praecepit eis dicens: *Nolite vobis patrem dicere in terris; unus est enim Pater vester qui in caelis est* (Mt 23,9).

[18] En Jesús, Verbo encarnado, se dan dos naturalezas en una sola persona. Luego, si miramos a la persona, no podemos dudar de que Jesús es hijo de María, porque una madre es madre de la persona. Pero, si miramos a las naturalezas, Cristo en cuanto Dios, es decir, en base a su naturaleza divina, no tiene madre, y sí la tiene, en cambio, en cuanto hombre.

[19] Cristo afirma solemnemente que María es su madre en el momento de la Pasión, precisamente cuando la entrega como madre de los hombres a San Juan. La maternidad divina de María se transforma de este modo en una maternidad universal: María es madre de Cristo y de la Iglesia.

10. No haga vacilar nuestra fe el pensamiento de las entrañas femeninas, como si hubiera que rechazar para nuestro Señor una generación semejante. Pues sólo consideran vil esta generación quienes son ellos mismos viles. *Porque hasta lo necio de Dios es más sabio que los hombres,* y *todo es limpio para los limpios,* dice con gran verdad el Apóstol[20]. Los que piensan así, que consideren los rayos de nuestro sol, al que no sólo alaban como criatura de Dios, sino que adoran como a Dios. Estos rayos del sol se difunden por todas partes a través de las más fétidas cloacas y los más horribles lugares, y actúan allí según su naturaleza. Y, sin embargo, no se manchan con ninguna porquería, aunque la luz visible está casi al mismo nivel de las suciedades visibles. ¡Cuánto menos se podrá manchar la Palabra de Dios, que ni es corpórea ni visible, a causa del cuerpo femenino donde asumió una carne humana con alma y espíritu! La presencia de estos principios vitales no impide a la Majestad del Verbo habitar en lo más íntimo, aislado de la fragilidad del cuerpo humano. De donde es manifiesto que de ningún modo pudo mancharse la Palabra de Dios a causa del cuerpo humano, que no mancha ni a la misma alma humana. Pues el alma es manchada por el cuerpo no cuando lo rige o vivifica, sino cuando es vencida por el deseo de sus bienes mortales. Así, pues, si quieren evitar manchas al alma, que teman más bien estas mentiras y sacrilegios.

[187] 10. Nec nobis fidem istam minuat cogitatio muliebrium viscerum, ut propterea recusanda videatur talis Domini nostri generatio, quod eam sordidi sordidam putant. Quia et *stultum Dei sapientius* esse *hominibus* (1 Cor 1,25), et *omnia munda mundis* (Tit 1,15), verissime Apostolus dicit. Debent igitur intueri, qui hoc putant, solis huius radios, quem certe non tanquam creaturam Dei laudant, sed tanquam Deum adorant, per cloacarum fetores et quaecumque horribilia usquequaque diffundi, et in his operari secundum naturam suam, nec tamen inde aliqua contaminatione sordescere, cum visibilis lux visibilibus sordibus sit natura coniunctior; quanto minus igitur poterat pollui Verbum Dei, non corporeum neque visibile, de femineo corpore, ubi humanam carnem suscepit cum anima et spiritu, quibus intervenientibus habitat maiestas Verbi ab humani corporis fragilitate secretius? Unde manifestum est nullo modo potuisse Verbum Dei maculari humano corpore, quo nec ipsa anima humana maculata est. Non enim cum regit corpus atque vivificat, sed cum eius bona mortalia concupiscit, de corpore anima maculatur. Quod si animae maculas illi vitare vellent, haec mendacia potius et sacrilegia formidarent.

[20] Los docetas (de la palabra griega δόξα = «opinión, apariencia») pensaban que el cuerpo de Cristo era sólo un cuerpo «aparente», porque consideraban vergonzoso que Dios hubiera nacido de las entrañas de una mujer. En ellos, en el fondo, dominaba todavía una visión dualista: la materia era algo malo, y el cuerpo humano un elemento despreciable que se oponía radicalmente al espíritu. En realidad, contesta San Agustín, nada de lo que Dios ha creado es malo.

Quinto artículo: Muerte y Resurrección de Cristo

V 11. Pero era poca humillación para nuestro Señor el nacer por nosotros, pues incluso llegó a dignarse morir por los mortales, *se humilló hecho sumiso hasta la muerte y muerte de cruz,* para que ninguno de nosotros, aunque pueda no tener miedo a la muerte, se horrorice si recibe un género de muerte especialmente ignominioso establecido por los hombres. Así, pues, creemos en aquel que fue crucificado y sepultado bajo Poncio Pilato. Era secesario añadir el nombre del juez para dar a conocer la fecha.

Cuando creemos en su sepultura, eso nos trae a la memoria el sepulcro nuevo, que daría testimonio de que había resucitado a una vida nueva del mismo modo que había nacido de un seno virginal. Pues así como ningún muerto fue sepultado en aquel monumento ni antes ni después, tampoco ningún mortal fue concebido en aquel seno ni antes ni después.

12. Creemos también que resucitó de entre los muertos al tercer día. Primogénito entre los hermanos que le habían de seguir, a los que llamó a la adopción de hijos de Dios y se dignó hacerles copartícipes y coherederos suyos.

Sexto artículo: La Ascensión a los Cielos y la glorificación de Cristo

VI 13. Creemos que ha subido a los cielos, lugar de felicidad, que también nos prometió a nosotros cuando dijo: *Serán como ángeles en el cielo en aquella ciudad, que es madre*

V 11. Sed parva erat pro nobis Domini nostri humilitas in nascendo: accessit etiam ut mori pro mortalibus dignaretur. *Humiliavit* enim *se, factus subditus usque ad mortem, mortem autem crucis* (Phil 2,8); ne quisquam nostrum etiamsi mortem posset non timere, aliquod genus mortis, quod homines ignominiosissimum arbitrantur, horreret. Credimus itaque in eum qui sub Pontio Pilato crucifixus est, et sepultus. Addendum enim erat iudicis nomen, propter temporum cognitionem. Sepultura vero illa cum creditur, fit recordatio novi monumenti, quod resurrecturo ad vitae novitatem praeberet testimonium, sicut nascituro uterus virginalis. Nam sicut in illo monumento nullus alius mortuus sepultus est (Io 18,41), nec ante, nec postea; sic in illo utero nec ante, nec postea, quidquam mortale conceptum est.

12. Credimus etiam illum tertio die resurrexisse a mortuis, primogenitum consecuturis fratribus, quos in adoptionem filiorum Dei vocavit (Eph 1,5), quos comparticipes et coheredes suos esse dignatus est.

VI 13. Credimus in caelum ascendisse, quem beatitudinis locum etiam nobis promisit, dicens: *Erunt sicut Angeli in caelis* (Mt 22,30), in

de todos nosotros, la Jerusalén eterna del cielo. Sin embargo, suele ofender a algunos gentiles impíos o herejes el que creamos que el cuerpo terreno es llevado al cielo. A menudo, los gentiles procuran usar contra nosotros los argumentos de los filósofos, afirmando que es imposible que algo terreno esté en el cielo [21]. Y es que no conocen nuestras Escrituras ni saben en qué sentido fue dicho: *Se siembra un cuerpo animal y surge un cuerpo espiritual.* No se dice que el cuerpo se convierta en espíritu y se haga espíritu: pues nuestro cuerpo, que llamamos animal, no se ha convertido en alma ni se ha hecho alma. Por cuerpo espiritual se entiende que está de tal manera sometido al espíritu, que es apto para la morada celestial, una vez que haya sido transformado y que toda la fragilidad y suciedad terrestres se hayan convertido en la pureza y estabilidad celestes. Este es el cambio acerca del cual el Apóstol dice: *Todos resucitaremos, pero no todos seremos transformados* [22]. Esta transformación no será a peor, sino a mejor, como nos enseña cuando dice: *También nosotros seremos transformados.*

illa civitate, quae est mater omnium nostrum Ierusalem aeterna in caelis (Gal 4,26). Solet autem quosdam offendere vel impios Gentiles vel haereticos, quod credamus assumptum terrenum corpus in caelum. Sed Gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student, ut di**[188]**cant terrenum aliquid in caelo esse non posse. Nostras enim Scripturas non noverunt, nec sciunt quomodo dictum sit: *Seminatur corpus animale, surgit corpus spirituale.* Non enim ita dictum est, quasi corpus vertatur in spiritum, et spiritus fiat; quia et nunc corpus nostrum quod animale dicitur, non in animam versum est et anima factum. Sed spirituale corpus intellegitur, quod ita spiritui subditum est, ut caelesti habitationi conveniat, omni fragilitate ac labe terrena in caelestem puritatem et stabilitatem mutata atque conversa. Haec est immutatio, de qua item dicit Apostolus: *Omnes resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Quam immutationem non in deterius, sed in melius fieri docet idem, cum dicit: *Et nos immutabimur* (1 Cor 15,44.51.52). Sed ubi et quomodo

[21] La dificultad que los paganos oponen a la Ascensión del Señor a los cielos es que el cuerpo de Cristo, por ser material, debería encontrarse en la parte del mundo reservada a la materia. La verdad es que el cuerpo glorioso de nuestro Señor es un cuerpo «espiritual», es decir, perfectamente sometido a los movimientos del alma. Así que, si el alma de Cristo se reunió con Dios Padre obedeciendo a un movimiento de amor, el cuerpo no hizo más que seguirla. Y sobra decir que, al hablar de «cielo», hay que renunciar a toda imaginación material y astronómica. El «cielo» es aquí la morada de Dios, el lugar de su presencia, la visión gloriosa de su esencia.

[22] Agustín cita aquí este versículo de la epístola a los Corintios según la lectura corriente en el mundo latino y que está apoyada en la serie de códices de la llamada «recensión occidental». San Jerónimo mantuvo la misma lectura en la Vulgata. Sin embargo, los mejores y más numerosos códices griegos traen una frase algo distinta: «no todos moriremos *(koimethesómetha)*, pero todos seremos transformados *(allagesómetha)*». Pero la diferencia es más bien de apariencia si se atiende al sentido. Ambas expresiones quieren decir que los muertos resucitarán (todos resucitaremos = Ag.; todos seremos «transformados» = gr.) y que no todos recibirán la gloria (no todos seremos «transformados» en la gloria = Ag.; no todos «moriremos» definitivamente, pero algunos sí = gr.). Para esclarecer la enrevesada cuestión hay que tener en cuenta que el verbo *allasso* puede indicar tanto una transformación cualquiera como la transformación de la gloria.

Pero investigar cómo y de qué manera está en el cielo el cuerpo del Señor es una curiosidad superflua e inútil; basta con creer que está en el cielo. No es propio de nuestra fragilidad discutir los secretos del cielo. Por el contrario, sí es propio de nuestra fe reconocer la dignidad sublime y honrosísima del cuerpo del Señor.

A la derecha del Padre

VII 14. Creemos también que está sentado a la derecha del Padre. No es que haya que imaginarse al Padre como limitado por una forma humana, de tal modo que aparezcan ante nosotros una derecha y una izquierda [23]. Y, por lo mismo, tampoco hay que creer que dobla las rodillas cuando se dice que está sentado. No vayamos a caer en aquel sacrilegio que execró el Apóstol al condenar a *aquellos que cambiaron la gloria del Dios incorruptible en una semejanza de hombre corruptible.* Si ya es sacrílego para un cristiano colocar tales imágenes de Dios en un templo, mucho más sacrílego será tenerlas en el corazón, donde se halla el verdadero templo de Dios, cuando se encuentra limpio del error y de la concupiscencia terrena. Al decir *a la derecha* hay que entender lo siguiente: en la suma felicidad, donde están la justicia, la paz y la alegría. Del mismo modo se dice que los cabritos son puestos a la izquierda, esto es, en la miseria, llenos de penas y tormentos por sus pe-

sit in caelo corpus Dominicum, curiosissimum et supervacaneum est quaerere; tantummodo in caelo esse credendum est. Non enim est fragilitatis nostrae caelorum secreta discutere, sed est nostrae fidei de Dominici corporis dignitate sublimia et honesta sentire.

VII 14. Credimus etiam quod sedet ad dexteram Patris. Nec ideo tamen quasi humana forma circumscriptum esse Deum Patrem arbitrandum est, ut de illo cogitantibus dextrum aut sinistrum latus animo occurrat; aut idipsum quod sedere Pater dicitur, flexis poplitibus fieri putandum est, ne in illud incidamus sacrilegium, in quo exsecratur Apostolus eos qui commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem corruptibilis hominis (Rom 1,23). Tale enim simulacrum Deo nefas est christiano in templo collocare; multo magis in corde nefarium est, ubi vere est templum Dei, si a terrena cupiditate atque errore mundetur. Ad dexteram ergo intellegendum est sic dictum esse, in summa beatitudine, ubi iustitia et pax et gaudium est: sicut ad sinistram haedi constituuntur (Mt 25,33), id est in miseria, propter iniquitates, labores atque cruciatus. Sedere ergo quod dicitur Deus, non membrorum posi-

[23] Cuando se dice que Cristo «está sentado a la derecha de Dios Padre», lo que se quiere decir es que goza de igual dignidad que el Padre. La afirmación de que Cristo alcanzó esta dignidad equivale a decir que es Rey universal y Juez supremo.

cados. Así, pues, *estar sentado,* cuando se dice de Dios, no significa la posición de los miembros, sino la potestad de juzgar que nunca falta a su majestad, porque siempre otorga a cada uno según sus merecimientos, aunque en el Juicio Final el Hijo Unigénito de Dios haya de manifestarse con absoluta claridad como Juez de vivos y muertos.

SÉPTIMO ARTÍCULO: EL JUICIO FINAL

VIII 15. Creemos, por último, que vendrá de allí en el tiempo oportuno y juzgará a los vivos y a los muertos. Con estos nombres puede que quiera indicar a los justos y a los pecadores, o también que sean llamados vivos los que se encuentren en la tierra, antes de haber muerto, y muertos, por el contrario, los que resuciten a su llegada [24].

Este plan de salvación en el tiempo no sólo *es,* como su generación eterna en tanto que Dios, sino que también *fue* y *será.* En efecto, nuestro Señor estuvo en la tierra, está ahora en el cielo y será en la gloria Juez de vivos y muertos. Así, pues, *vendrá como ascendió* a los cielos, según lo muestra la autoridad de los Hechos de los Apóstoles. Se habla también de este plan salvífico en el Apocalipsis, donde está escrito: *Esto dice el que es, fue y será.*

tionem, sed iudiciariam significat potestatem, qua illa maiestas nunquam caret, semper digna dignis tribuendo; quamvis in extremo iudicio multo manifestius inter homines unigeniti Filii Dei iudicis vivorum atque mortuorum claritas indubitata futura sit.

VIII 15. Credimus etiam inde venturum convenientissimo tempore, et iudicaturum vivos et mortuos. Sive istis nominibus iusti et peccatores significentur; sive quos tunc ante mortem in terris inventurus est appellati sint vivi, mortui vero qui in eius adventu resurrecturi sunt: haec dispensatio temporalis, non tantum est, sicut illa generatio secundum Deum; sed etiam fuit, et erit. Nam fuit Dominus noster in terris, et nunc est in caelo, et erit in claritate iudex vivorum atque mor**[189]**tuorum. Ita enim veniet, sicut ascendit, secundum auctoritatem quae in Actibus Apostolorum continetur (Act 1,11). Ex hac itaque temporali dispensatione loquitur in Apocalypsi, ubi scriptum est: *Haec dicit qui est, et qui fuit, et qui venturus est* (Apoc 1,8).

[24] San Agustín plantea una doble posible interpretación del séptimo artículo del Símbolo. Los «vivos» y los «muertos» pueden ser, según un sentido espiritual, muy frecuente en los escritos de San Juan (cf. Jn 5,24; 1 Jn 3,14; 5,12; 5,16; Ap 3,1), los que siguen a Cristo, que es la vida, o los pecadores. Pero también pueden ser los que vivirán cuando Cristo viniere por segunda vez, como dice San Pablo: 1 Tes 4,15-17.

OCTAVO ARTÍCULO: EL ESPÍRITU SANTO

IX 16. Así, pues, anunciada y confiada a nuestra fe la generación divina de nuestro Señor y su plan de salvación de los hombres, se añade a nuestra confesión, para completar la fe que tenemos de Dios, el Espíritu Santo de naturaleza no inferior al Padre y al Hijo, sino, por decirlo así, consustancial y coeterno, porque esa Trinidad es un solo Dios [25]. No de modo que el Padre sea la misma persona que el Hijo y el Espíritu Santo, sino que el Padre es el Padre, y el Hijo es el Hijo, y el Espíritu Santo es el Espíritu Santo, y esta Trinidad es un solo Dios, como está escrito: *Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un solo Dios.* Sin embargo, si se nos pregunta sobre cada una de las personas y se nos dice: El Padre, ¿es Dios? Responderemos: es Dios. Si se nos pregunta si el Hijo es Dios, responderemos lo mismo. Si tal pregunta fuese acerca del Espíritu Santo, debemos responder que no es otra cosa que Dios; cuidando sobremanera de no interpretarlo del modo en que se dijo de los hombres: *Sois dioses* [26]. En efecto, no son

IX 16. Digesta itaque fideique commendata et divina generatione Domini nostri et humana dispensatione, adiungitur confessioni nostrae, ad perficiendam fidem quae nobis de Deo est, Spiritus sanctus, non minore natura quam Pater et Filius, sed, ut ita dicam, consubstantialis et coaeternus; quia ista Trinitas unus est Deus: non ut idem sit Pater qui et Filius et Spiritus sanctus; sed ut Pater sit Pater, et Filius sit Filius, et Spiritus sanctus sit Spiritus sanctus, et haec Trinitas unus Deus, sicut scriptum est: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est* (Deut 6,4). Tamen si interrogemur de singulis, et dicatur nobis: Deus est Pater? Respondebimus: Deus. Si quaeratur utrum Deus sit Filius, hoc respondebimus. Nec, si fuerit de Spiritu sancto talis interrogatio, aliud eum esse debemus respondere quam Deum, vehementer caventes sic accipere, quomodo de hominibus dictum est: *Dii estis* (Ps 81,6). Non enim sunt naturaliter dii,

[25] En el tema de la fe en la Trinidad, lo primero que ha de ser creído es la perfecta consustancialidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. San Agustín elimina, por tanto, el primer peligro: el subordinacionismo. Porque los subordinacionistas entienden que las tres Personas divinas están escalonadas según un orden de perfección. El Padre es para ellos el más perfecto, porque es «principio sin principio»; el Hijo viene en seguida después, porque es «primogénito» y «principio de un solo principio»; el Espíritu Santo, por fin, está por encima de las creaturas, pero tiene su principio del Padre por medio del Hijo, con lo cual no es principio sin principio. El error subordnacionista, llevado a sus últimas consecuencias, había provocado la herejía de los macedonianos (seguidores de Macedonio), que afirmaban que el Espíritu Santo era una criatura no consustancial ni coeterna con el Padre y el Hijo. El primer Concilio ecuménico de Constantinopla había rechazado esta doctrina afirmando que el Espíritu Santo «recibe una misma adoración y gloria» con el Padre y el Hijo. Cf. nota 11 de la Introducción.

[26] San Agustín señala que la verdadera doctrina acerca de la Trinidad se aleja de dos errores opuestos. Por un lado, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son una sola Persona, sino un único Dios. Con esto se opone al llamado «modalismo» (Padre, Hijo y Espíritu Santo serían tres «modos» de manifestarse de Dios) o «sabelianismo» (Sabelio fue un destacado defensor de esta herejía). Por otro lado, el Hijo y el Espíritu Santo son verdaderamente Dios, y no son «dioses» así como se dice de un

dioses por naturaleza los que han sido hechos y creados del Padre, por el Hijo, mediante el don del Espíritu Santo. En efecto, se designa esta misma Trinidad cuando dice el Apóstol: *de El, por El y en El son todas las cosas.* Por consiguiente, aunque respondamos al que nos pregunta sobre cada uno, que es Dios aquel de quien se pregunta: ya sea el Padre, ya sea el Hijo, ya sea el Espíritu Santo; sin embargo, nadie pensará que nosotros adoramos a tres dioses.

17. Y no es sorprendente que se digan estas cosas sobre la naturaleza inefable de Dios, puesto que incluso en las cosas que vemos con nuestros ojos corporales y que distinguimos con el sentido corporal sucede algo semejante. Así, pues, al que nos pregunta sobre la fuente no le podemos contestar que es el río, ni cuando nos preguntan sobre el río podemos llamarlo fuente; y, a su vez, a la bebida que proviene del río que mana de la fuente no podemos llamarla ni río ni fuente; sin embargo, acerca de estas tres cosas hablamos siempre de agua, y cuando se pregunta sobre cada una, respondemos siempre que es agua. En efecto, si pregunto si el agua está en la fuente, se responderá que sí; y si preguntamos si el agua está en el río, no se responderá otra cosa; y acerca de aquella bebida, la respuesta no podrá ser otra; y, sin embargo, no decimos que sean tres aguas, sino una sola. Ahora bien: se ha de cuidar que nadie entienda la sustancia inefable de aquella majestad como una fuente visible y corpórea o como el río o la bebida. Pues res-

quicumque sunt facti atque conditi ex Patre per Filium dono Spiritus sancti. Ipsa enim significatur Trinitas, cum Apostolus dicit: *Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia* (Rom 11,36). Quanquam ergo de singulis interrogati respondeamus Deum esse de quo quaeritur, sive Patrem, sive Filium, sive Spiritum sanctum; non tamen tres deos a nobis coli quisquam existimaverit.

17. Nec mirum quod haec de ineffabili natura dicuntur, cum in iis etiam rebus quas corporeis oculis cernimus, et corporeo sensu diiudicamus, tale aliquid accidat. Nam cum de fonte interrogati, non possimus dicere quod ipse sit fluvius; nec de fluvio interrogati possimus eum fontem vocare; et rursum potionem quae de fonte vel fluvio est, nec fluvium possimus appellare nec fontem; tamen in hac trinitate aquam nominamus, et cum de singulis quaeritur, singillatim aquam respondemus. Nam si quaero utrum aqua in fonte sit, respondetur aqua; et si quaeramus utrum aqua sit in fluvio, nihil aliud respondetur, et in illa potione non poterit esse alia responsio: nec tamen eas tres aquas, sed unam dicimus. Sane cavendum est ne quisquam ineffabilem illius maiestatis substantiam sicut fontem istum visibilem atque corporeum vel fluvium vel potionem cogitet. In his enim aqua illa quae nunc in fonte est, exit in fluvium, nec **[190]**

hombre que posee la gracia habitual: son Dios por esencia y no por participación. Más aún: no son «otros» dioses, son el mismo y único Dios. Cf. nota 10 de la Introducción.

pecto a estas cosas sucede que el agua que ahora está en la fuente, sale al río y no permanece en sí misma, y cuando pasa del río o de la fuente a la bebida, no permanece allí donde es tomada. Así, pues, puede suceder que la misma agua se refiera ya al nombre de la fuente, ya al del río, ya al de la bebida; mientras que en aquella Trinidad ya dijimos que no puede suceder que el Padre sea unas veces el Hijo y otras el Espíritu Santo [27]. Igual que en un árbol la raíz no es sino la raíz, y el tronco no es otra cosa que el tronco, ni podemos decir que las ramas son sino ramas. En efecto, lo que se llama raíz no puede ser llamado tronco ni ramas; ni la madera que pertenece a la raíz puede estar ahora en la raíz y luego, por algún cambio, en el tronco, y después en las ramas, sino tan sólo en la raíz; aunque aquella regla del nombre permanece, de modo que la raíz es madera, el tronco es madera y las ramas son madera, y, sin embargo, no se dice que sean tres maderas, sino una sola. Pero, a lo mejor, estas maderas pueden tener alguna diferencia, de tal manera que puede hablarse de tres maderas distintas, sin que sea un absurdo, a causa de la distinta consistencia que tienen. En cambio, todos admiten que si de una sola fuente se llenan tres copas, se puede hablar de tres copas, pero no de tres aguas, sino solamente de una única agua, aunque, interrogado por separado sobre cada una de las copas, res-

in se manet; et cum de fluvio vel de fonte in potionem transit, non ibi permanet, unde sumitur. Itaque fieri potest ut eadem aqua nunc ad fontis appellationem pertineat, nunc ad fluvii, nunc ad potionis: cum in illa Trinitate dixerimus non posse fieri ut Pater aliquando sit Filius, aliquando Spiritus sanctus; sicut in arbore non est radix nisi radix, nec robur est aliud quam robur, nec ramos nisi ramos possumus dicere; non enim quod dicitur radix, id potest dici robur et rami; nec lignum quod pertinet ad radicem, potest aliquo transitu nunc in radice esse, nunc in robore, nunc in ramis, sed tantummodo in radice, cum illa regula nominis maneat, ut radix lignum sit, et robur lignum, et rami lignum; nec tamen tria ligna dicantur, sed unum. Aut si haec habent aliquam dissimilitudinem, ut possint non absurde tria ligna dici, propter firmitatis diversitatem; illud certe omnes concedunt, si ex uno fonte tria pocula impleantur, posse

[27] Las comparaciones que San Agustín utiliza no pueden ser tomadas demasiado a la letra. Nos ayudan a comprender que la unidad entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es una unidad profundísima: una unidad que ha de ser llamada sustancial y numérica. Así como una sola e idéntica es el agua que mana de una fuente, corre en un río y se recoge en un vaso como bebida. Pero mientras la misma agua está en la fuente, en el río y el vaso sucesivamente, es decir, en tiempos distintos, Padre, Hijo y Espíritu Santo son Dios al mismo tiempo y co-eternamente. Nosotros, en efecto, sólo podemos describir una unidad entre sujetos realmente distintos si estos sujetos participan o poseen la misma naturaleza o si son tres situaciones sucesivas de la misma substancia. Un ejemplo de lo primero es el tronco, la raíz y las ramas de un árbol (que son todos de madera y forman un solo árbol); un ejemplo de lo segundo es el agua, que brota de un manantial, corre como río y termina en una copa. Pero nada de esto se puede dar en Dios, porque en El no hay partes que se unen en un todo ni hay partes sucesivas. El Padre es perfecto Dios y es todo Dios, así el Hijo y así el Espíritu Santo.

pondas que en cualquiera de ellas hay agua, a pesar de que no se haya producido ningún trasvase, como en el ejemplo de la fuente y del río.

Pero hemos puesto estos ejemplos materiales no porque tengan semejanza con aquella naturaleza divina, sino por la unidad de las cosas visibles, para que se comprenda que puede suceder que tres cosas posean un solo y único nombre no sólo aisladamente, sino también al mismo tiempo, y también para que nadie se extrañe ni considere absurdo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo y, sin embargo, no haya tres dioses en esta Trinidad, sino un único Dios y una única sustancia.

18. Y, más aún, hombres sabios y espirituales trataron del Padre y del Hijo en muchos libros en los que mostraron a los hombres, en cuanto podían y como podían, que el Padre y el Hijo no eran una sola persona, sino una sola cosa; e intentaron manifestar qué es propiamente el Padre y qué el Hijo: que aquél es el que engendra y éste el engendrado; aquél no proviene del Hijo, éste procede del Padre; aquél es principio de éste, por lo que se le llama *cabeza de Cristo,* aunque Cristo es también principio, pero no del Padre; aquél, en verdad, es imagen de éste, en nada desemejante y absolutamente igual y sin diferencia. Pero esto es tratado más extensamente por quienes quieren explicar, no tan brevemente como nosotros, toda la profesión de la fe cristiana. Así, pues, el Hijo, en cuanto es Hijo, ha recibido del Padre el ser, mientras que el Padre

dici tria pocula, tres autem aquas non posse dici, sed omnino unam aquam; quanquam de singulis poculis interrogatus in quolibet horum aquam esse respondeas: quamvis nullus hic transitus fiat, sicut de fonte in fluvium dicebamus. Sed haec non propter illius divinae naturae similitudinem, sed propter visibilium etiam unitatem corporalia exempla data sunt, ut intellegeretur fieri posse ut aliqua tria non tantum singillatim, sed etiam simul unum singulare nomen obtineant; nec quisquam miretur et absurdum putet quod Deum dicimus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum, nec tamen tres deos in ista Trinitate, sed unum Deum unamque substantiam.

18. Et de Patre quidem ac Filio multis libris disseruerunt docti et spirituales viri, quibus quantum homines hominibus poterant, et quemadmodum non unus esset Pater et Filius, sed unum essent; et quid proprie Pater esset, et quid Filius insinuare conati sunt: quod ille genitor, hic genitus; ille non de Filio, hic de Patre; huius ille principium, unde et caput Christi dicitur (cf. 1 Cor 11,3), quamvis et Christus principium (cf. Io 8,25), sed non Patris; hic vero illius imago (Col 1,15), quamvis nulla ex parte dissimilis et omnino indifferenter aequalis. Tractantur haec latius ab eis qui non tam breviter quam nos, totius christianae fidei professionem volunt explicare. Itaque in quantum Filius est, de Patre accepit ut sit, cum ille de Filio id non acceperit, et in quantum

no ha recibido el ser del Hijo; y en cuanto hombre mudable, esto es, en cuanto creatura que ha de cambiar a mejor, el Hijo recibió el ser del Padre por una misericordia inefable como una concesión temporal.

Acerca del Hijo se encuentran en las Escrituras muchas cosas, dichas de tal manera que han inducido a error a las mentes impías de los herejes, más deseosos de opinar que de saber, de modo que pensaban que el Hijo no es igual al Padre ni de la misma sustancia, apoyados en aquellas frases: *El Padre es más grande que Yo,* y *la cabeza de la mujer es el varón; la cabeza del varón es Cristo; pero la cabeza de Cristo es Dios,* y *entonces El mismo estará sometido a aquel que sometió a sí todas las cosas,* y *Voy a mi Dios y a vuestro Dios,* y algunas otras de esta naturaleza.

Todo esto no ha sido escrito para significar una desigualdad de naturaleza y de sustancia, porque no pueden ser falsas aquellas otras frases: *El Padre y yo somos una sola cosa,* y *El que me ve a mí, ve al Padre,* y *el Verbo era Dios;* el Hijo no ha sido hecho, puesto que *todas las cosas han sido hechas por El mismo,* y *no tuvo por usurpación ser igual a Dios,* y otros dichos semejantes.

Aquellas expresiones han sido escritas, más bien, en parte refiriéndose a las operaciones de la naturaleza asumida, y así se dice que *se anonadó a sí mismo,* no porque la Sabiduría haya sufrido una transformación, puesto que es completamente inmutable, sino porque quiso manifestarse a los hombres de modo tan humilde; en parte, como digo, han sido escritas refiriéndose a las operaciones de la naturaleza humana aquellas

hominem mutabilem scilicet creaturam in melius commutandam, ineffabili misericordia, temporali dispensatione suscepit, multa de illo in Scripturis inveniuntur ita dicta, ut impias haereticorum mentes prius volentes docere quam nosse, in errorem miserint, ut putarent eum non aequalem Patri, nec eiusdem esse substantiae, qualia sunt illa: *Quoniam Pater maior me est* (Io 14,28); et: *Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus* (1 Cor 11,3); et: *Tunc ipse* **[191]** *subiectus erit ei qui illi subiecit omnia* (1 Cor 15,28); et: *Vado ad Patrem meum et Patrem vestrum, Deum meum et Deum vestrum* (Io 20,17); et nonnulla huiusmodi; quae omnia posita sunt, non ut naturae atque substantiae inaequalitatem significent, ne falsa sint illa: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30); et: *Qui me vidit, vidit et Patrem meum* (Io 14,9); et: *Deus erat Verbum;* non enim factus est, cum omnia per ipsum facta sint (Io 1,1.3); et: *Non rapinam arbitratus est esse aequalis Deo;* et cetera talia. Sed illa posita sunt, partim propter administrationem suscepti hominis, qua dicitur: *Semetipsum exinanivit* (Phil 2,6), non quia mutata est illa Sapientia, cum sit omnino incommutabilis, sed quia tam humiliter hominibus innotescere voluit; partim ergo propter hanc administrationem illa ita

expresiones que los herejes interpretan calumniosamente; y en parte porque el Hijo debe al Padre lo que es, incluso el hecho de ser igual y lo mismo que el Padre; el Padre, en cambio, no debe a nadie lo que es [28].

19. Por otro lado, los doctos y grandes tratadistas de las divinas Escrituras aún no han debatido acerca del Espíritu Santo tan extensa y diligentemente que pueda ser comprendido con facilidad lo que es propio de El. Por tanto, de El podemos decir que no es ni el Hijo ni el Padre, sino solamente el Espíritu Santo. Pero ellos proclaman que es un don de Dios para que no creamos que Dios da un don inferior a sí mismo. Proclaman también que el Espíritu Santo no ha sido engendrado del Padre como el Hijo, pues Cristo es, en efecto, único; ni procede del Hijo, como si fuera nieto del Padre supremo; pero lo que es no lo debe a nadie sino al Padre, de quien provienen todas las cosas, para no establecer dos principios sin principio, cosa que es totalmente falsa y absurda y que no es propia de la fe católica, sino del error de ciertos herejes [29]. Otros, por su parte, han llegado a creer que el Espíritu Santo es la misma comunión y, por decirlo así, deidad del Padre y del Hijo, a la que los griegos llaman θεότητα ; y así como el Padre es Dios y el Hijo es Dios, la misma divinidad por la que están unidos,

scripta sunt, de quibus haeretici calumniantur; partim propter hoc, quia Filius Patri debet quod est, hoc etiam debens utique Patri quod eidem Patri aequalis aut par est; Pater autem nulli debet quidquid est.

19. De Spiritu sancto autem nondum tam copiose ac diligenter disputatum est a doctis et magnis divinarum Scripturarum tractatoribus, ut intellegi facile possit et eius proprium, quo proprio fit ut eum neque Filium neque Patrem dicere possimus, sed tantum Spiritum sanctum; nisi quod eum donum Dei esse praedicant, ut Deum credamus non se ipso inferius donum dare. Servant tamen ut non genitum Spiritum sanctum tanquam Filium de Patre praedicent; unicus enim est Christus: neque de Filio tanquam nepotem summi Patris; nec tamen id quod est, nulli debere, sed Patri, ex quo omnia, ne duo constituamus principia sine principio, quod falsissimum est et absurdissimum, et non catholicae fidei, sed quorumdam haereticorum errori proprium. Ausi sunt tamen quidam ipsam communionem Patris et Filii, atque, ut ita dicam, deitatem, quam Graeci θεότητα appellant, Spiritum sanctum credere: ut, quoniam Pater Deus et Filius Deus, ipsa deitas, qua sibi copulantur et ille gignendo

[28] San Agustín señala con acierto cuál es el único elemento que nos permite distinguir el Padre del Hijo, y los dos del Espíritu Santo. Son las relaciones de oposición que derivan de las procesiones de origen. El Padre no es el Hijo únicamente porque el Hijo «es engendrado» por el Padre, y el Espíritu Santo no es ni el Padre ni el Hijo porque es «expirado» por los dos. Asimismo, el Espíritu Santo, aun procediendo «del Padre», no es el Hijo, porque el Hijo procede como «engendrado» y el Espíritu Santo procede como «don».

[29] No sabemos quiénes son estos «ciertos herejes»: cabe pensar, en general, en algunas desviaciones di-teístas, que afirmaban que el Espíritu Santo tenía dos principios distintos: el Padre y el Hijo. La verdadera doctrina, en cambio, siempre afirmó que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo como de un único principio.

uno engendrando al Hijo y el otro estando unido al Padre, iguala al engendrado con aquel que le engendra; y esta divinidad, que quieren que sea concebida como amor y caridad mutuos, dicen que se llamó Espíritu Santo. Defienden esta opinión con muchos documentos de las Escrituras, por ejemplo, con aquel texto que dice: *porque la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado*, o bien con otros testimonios semejantes; y por el mismo hecho de que nos reconciliemos con Dios por medio del Espíritu Santo (por lo que también es llamado don de Dios), piensan que es bastante claro que el Espíritu Santo es el amor de Dios, pues no nos reconciliamos con Dios sino por el amor, por el que también somos llamados hijos, de modo que ya no estamos bajo el temor como los esclavos, porque el amor consumado aleja el temor, y recibimos el espíritu de libertad por el cual clamamos *¡Abba! ¡Padre!* Y como, una vez reconciliados y llamados a la amistad por el amor, podremos conocer todos los secretos de Dios, por esto se dice del Espíritu Santo: *El os conducirá a toda verdad.* Y por esto, la seguridad para predicar la verdad, de la que los apóstoles se llenaron con su llegada, es atribuida con razón al amor, porque la inseguridad se añade al temor, al que excluye la perfección del amor. Por eso también se llama don de Dios, porque nadie goza de aquello que conoce a no ser que también lo ame. Pero gozar de la sabiduría de Dios no es otra cosa que estar unido a El por el amor, y nadie permanece en aquello que percibe

Filium et ille Patri cohaerendo, ei a quo est genitus aequetur. Hanc ergo deitatem, quam etiam dilectionem in se invicem amborum caritatemque volunt intellegi, Spiritum sanctum appellatum dicunt, multisque Scripturarum documentis adsunt huic opinioni suae; sive illo quod dictum est: *Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis* (Rom 5,5); sive aliis multis talibus testimoniis; et eo ipso quod per Spiritum sanctum reconciliamur Deo, unde etiam cum donum Dei dicitur, satis significari volunt caritatem Dei esse Spiritum sanctum. Non enim reconciliamur illi, nisi per dilectionem, qua etiam filii appellamur (1 Io 3,1): non iam sub timore tanquam servi, quia consummata dilectio foras mittit timorem (ib., 4,18); et Spiritum libertatis accepimus, *in quo clamamus, Abba Pater* (Rom 8,15). Et quia reconciliati et in amicitiam revocati per caritatem (cf. ib., 5,8-10) poterimus omnia Dei secreta cognoscere, propterea de **[192]** Spiritu sancto dicitur: *Ipse vos inducet in omnem veritatem* (Io 16,13). Propterea et confidentia praedicandae veritatis, qua impleti sunt in adventu eius Apostoli (Act 2,4), recte caritati tribuitur; quia et diffidentia timori datur, quem consummatio caritatis excludit. Ideo etiam donum Dei dicitur (Eph 3,7), quia eo quod quisque novit non fruitur, nisi et id diligat. Frui autem sapientia Dei, nihil est aliud quam ei dilectione cohaerere: neque quisquam in eo quod percipit permanet, nisi dilectione; et ideo

sino por el amor, y por esto el Espíritu se llama Santo, porque todo lo que es *ratificado,* es *ratificado* de modo permanente, y no hay duda de que la palabra *santidad* proviene de *ratificar* [30]. Pero los defensores de esta opinión se sirven sobre todo de este testimonio escrito: *lo que ha nacido de la carne, carne es; y lo que ha nacido del espíritu, espíritu es,* porque *Dios es Espíritu.* Aquí se habla, en efecto, de nuestra regeneración, pero no de la carne según Adán, sino del Espíritu Santo según Cristo.

Por todo lo cual, ellos señalan que si en este texto se hace mención del Espíritu Santo al decir que *Dios es Espíritu,* no se ha dicho que *el Espíritu es Dios,* sino que *Dios es Espíritu,* dando a entender con esta palabra que se llama Dios a la misma *deidad* del Padre y del Hijo, que es el Espíritu Santo. A esto se añade otro testimonio por el que el apóstol Juan dice que *Dios es amor.* En efecto, tampoco dice aquí: *el amor es Dios,* sino *Dios es amor,* para que la misma deidad sea entendida como amor [31].

El hecho de que en aquella enumeración de cosas conexas

Spiritus sanctus dicitur, quoniam ad permanendum sanciuntur quaecumque sanciuntur, nec dubium est a sanciendo sanctitatem vocari. Maxime autem illo testimonio utuntur assertores huius sententiae, quod scriptum est: *Quod natum est de carne, caro est; et quod natum est de Spiritu, spiritus est* (Io 3,6): *quoniam Deus Spiritus est* (ib., 4,24). Hic enim regenerationem nostram dicit, quae non secundum Adam de carne est, sed secundum Christum de Spiritu sancto. Quapropter si Spiritus sancti hoc loco facta est commemoratio, cum dictum est: *Quoniam Deus Spiritus est;* animadvertendum dicunt, non dictum esse: Quoniam Spiritus Deus est; sed: *Quoniam Deus Spiritus est;* ut ipsa deitas Patris et Filii hoc loco dicta sit Deus, quod est Spiritus sanctus. Huc accedit aliud testimonium quod dicit Ioannes apostolus: *Quoniam Deus dilectio est* (Io 4,16). Etiam hic enim non ait: Dilectio Deus est; sed: *Deus dilectio est;* ut ipsa deitas dilectio intellegatur. Et quod in illa enumeratione conexarum

30 Juego de palabras entre *sanctum* («santo») y *sancitum* («ratificado»).

31 En la presente exposición del misterio de la Santísima Trinidad, San Agustín se apoya en los tres conceptos de Padre, Hijo y Amor, utilizando para la tercera Persona los tres nombres: Espíritu Santo, Don y Amor. Más tarde, el Obispo de Hipona perfeccionará su teología trinitaria y hablará, por un lado, de las operaciones inmanentes de la criatura racional (Ser, entender y vivir: *De Trin.,* VI 10,11; Memoria, entendimiento y voluntad: *De Trin.,* X 11,17; Mente, conocimiento y amor: *De Trin.,* IX 2,2), y, por otro lado, del lazo que une el sujeto que ama con el objeto amado (el amante, lo amado y el amor: *De Trin.,* XV 3,5). En nuestro texto, la exposición queda todavía una especie de tanteo. De todos modos, San Agustín no deja de tener preciosas intuiciones. En primer lugar, queda muy claro que el Espíritu Santo une al Padre y al Hijo con un vínculo sustancial que coincide con la misma *deidad* (la θεότης de los griegos); luego, que el Espíritu Santo es un vínculo de amor, y, en tercer lugar, que es Amor subsistente. El enfoque agustiniano tiene la ventaja de presentarnos la procesión de origen del Espíritu Santo de modo muy sencillo y muy connatural con nuestra experiencia psicológica. Pero, vale la pena señalarlo, oculta un peligro, porque parece que el amor del Padre al Hijo y el amor del Hijo al Padre no constituyen una única operación, sino dos distintas, cuando, en cambio, la expiración de la tercera Persona es una y única.

entre sí, cuando dice: *todas las cosas son vuestras, pero vosotros sois de Cristo y Cristo de Dios,* y: *la cabeza de la mujer es el varón, y la cabeza del varón, Cristo, pero la cabeza de Cristo es Dios,* no se hace ninguna mención del Espíritu Santo, dicen que es debido a que la misma causa de la conexión no suele ser enumerada en la serie de cosas conexas. Por consiguiente, los que leen con mucha atención, creen reconocer a la misma Trinidad también en aquel texto donde se dice: *porque de El y por El y en El son todas las cosas. De El,* como de aquel que no debe a nadie lo que es; *por El,* como por el mediador; *en El,* como en aquel que contiene, esto es, que junta con unión copulativa.

20. Contradicen esta opinión los que creen que esa comunión, que llamamos deidad o amor o caridad, no es una sustancia; al contrario, quieren que el Espíritu Santo les sea explicado según una sustancia, sin entender que no hubiera podido decirse de otro modo *Dios es amor* si el amor no fuese sustancia. En realidad, se guían por la condición de las cosas temporales; porque cuando dos cuerpos se unen en cópula, de manera que estén yuxtapuestos mutuamente, la misma copulación no es el cuerpo, puesto que, separados los cuerpos que habían estado copulados, no queda cópula alguna ni hay que entenderla como si se hubiese ido o emigrado, como los mismos cuerpos. Que ésos limpien su corazón cuanto puedan para poder ver que en la sustancia de Dios no se da que allí una cosa sea la sustancia, otra lo que se añade a la sustancia

sibi rerum, ubi dicitur: ***Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*** (1 Cor 3,22.23); et: ***Caput mulieris vir, caput viri Christus, caput autem Christi Deus,*** nulla fit commemoratio Spiritus sancti; ad hoc pertinere dicunt, quia non fere in iis quae sibi conexa sunt numerari solet ipsa conexio. Unde in illo etiam loco Trinitatem ipsam videntur agnoscere qui legunt attentius, cum dicitur: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (Rom 11,36). *Ex ipso,* tanquam ex eo qui nulli debet quod est; *per ipsum,* tanquam per mediatorem; *in ipso,* tanquam in eo qui continet, id est, copulatione coniungit.

20. Huic sententiae contradicunt, qui arbitrantur istam communionem, quam sive deitatem sive dilectionem sive caritatem appellamus, non esse substantiam: quaerunt autem secundum substantiam sibi exponi Spiritum sanctum, nec intelligunt non aliter potuisse dici: *Deus dilectio est,* nisi esset dilectio substantia. Ducuntur quippe consuetudine rerum corporalium; quoniam si duo sibi corpora copulentur, ita ut iuxta invicem collocentur, ipsa copulatio non est corpus; quandoquidem, separatis illis corporibus quae copulata fuerant, nulla invenitur, nec tamen quasi discessisse et migrasse intellegitur, sicut illa corpora. Sed hi tales cor mundum faciant, quan**[193]**tum possunt, ut videre valeant in Dei substantia non esse aliquid tale, quasi aliud ibi sit substantia, aliud quod

sin ser sustancia; sino que todo lo que allí puede entenderse es sustancia. Todo esto fácilmente puede decirse que es verdadero y puede ser creído; en cambio, no pueden contemplarlo en absoluto como no vivan con pureza de corazón.

En consecuencia, tanto si esta opinión es verdadera como si la verdad es distinta, se ha de tener una fe inquebrantable, de modo que llamemos Dios al Padre, Dios al Hijo y Dios al Espíritu Santo; y no digamos que hay tres dioses, sino que esta Trinidad es un único Dios y que no son distintos según la naturaleza, sino que tienen la misma sustancia; y no digamos que el Padre unas veces es el Hijo y otras el Espíritu Santo, sino que el Padre siempre es Padre, y el Hijo siempre es Hijo, y el Espíritu Santo siempre es Espíritu Santo. Y no afirmemos a la ligera algo sobre las cosas invisibles como sabedores, sino como creyentes, porque no se pueden ver sino con un corazón purificado. Y el que ve estas verdades en esta vida, parcialmente y en enigma, como se ha dicho, no puede lograr que las vea también la persona con quien habla si está frenada por la impureza de corazón. *Bienaventurados,* en cambio, *los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios.* Esta es la fe sobre Dios Creador y Salvador nuestro.

21. Pero, puesto que no sólo nos ha sido exigido el amor a Dios cuando se ha dicho: *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente,* sino también al prójimo, pues dice: *amarás a tu prójimo como a ti*

accidat substantiae, et non sit substantia; sed quidquid ibi intellegi potest, substantia est. Verum haec dici possunt facile, et credi: videri autem nisi corde puro quomodo se habeant, omnino non possunt. Quapropter sive ista vera sit sententia, sive aliud aliquid sit, fides inconcussa tenenda est, ut Deum dicamus Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum sanctum; neque tres deos, sed istam Trinitatem unum Deum; neque diversos natura, sed eiusdem substantiae; neque ut Pater aliquando sit Filius, aliquando sit Spiritus sanctus; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. Nec temere de invisibilibus aliquid affirmemus tanquam scientes, sed tanquam credentes, quoniam videri nisi mundato corde non possunt; et qui ea videt in hac vita ex parte, ut dictum est, atque in aenigmate (1 Cor 13,12), non potest efficere ut et ille videat cui loquitur, si cordis sordibus impeditur. *Beati* autem *mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt* (Mt 5,8). Haec fides est de Deo conditore et renovatore nostro.

21. Sed quoniam dilectio non tantum in Deum nobis imperata est, cum dictum est: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua;* sed etiam in proximum; nam: *Diliges,* inquit, *proximum tuum tanquam te ipsum* (Lc 10,27): si autem

mismo; si esta fe no comprende a la reunión y sociedad de los hombres en la que actúa la caridad fraterna, es poco fructífera.

Noveno artículo: La Iglesia católica

X. Creemos también en la Santa Iglesia, que, por cierto, es la católica. Pues también los herejes y los cismáticos llaman iglesias a sus congregaciones. Pero los herejes, creyendo cosas falsas acerca de Dios, violan la misma fe; los cismáticos, por sus separaciones inicuas, rompen con la caridad fraterna, aunque creen lo que nosotros también creemos. Por lo cual, los herejes no pertenecen a la Iglesia católica, ya que ama a Dios, ni tampoco los cismáticos, porque también ama al prójimo.

Y, por tanto, la Iglesia perdona con facilidad los pecados del prójimo, porque pide que le perdone sus pecados aquel que nos reconcilió consigo borrando todos los pecados pasados y llamándonos a una nueva vida. Y hasta que no alcancemos esta vida perfecta no podemos estar sin pecados; por esto es interesante saber cuáles son.

Décimo artículo: La remisión de los pecados

22. Pero ahora no es el momento de tratar de la diferencia de los pecados, sino que se ha de creer sin vacilación que de ningún modo se nos perdonará lo que pecamos si somos inflexibles a la hora de perdonar los pecados. Así, pues, creemos también en la remisión de los pecados.

ista fides congregationem societatemque hominum non teneat, in qua fraterna caritas operetur, minus fructuosa est.

X. Credimus et sanctam Ecclesiam, utique catholicam. Nam et haeretici et schismatici congregationes suas ecclesias vocant. Sed haeretici de Deo falsa sentiendo ipsam fidem violant; schismatici autem discissionibus iniquis a fraterna caritate dissiliunt, quamvis ea credant quae credimus. Quapropter nec haeretici pertinent ad Eclesiam catholicam, quae diligit Deum, nec schismatici, quoniam diligit proximum; et ideo peccatis proximi facile ignoscit, quia sibi precatur ignosci ab illo qui nos reconciliavit sibi, delens omnia praeterita, et ad vitam novam nos vocans: quam vitam donec perfectam capiamus, sine peccatis esse non possumus; interest tamen qualia sint.

22. Nec de peccatorum differentia modo tractandum est, sed credendum omnino, nullo modo nobis ignosci ea quae peccamus, si nos inexorabiles ad ignoscenda peccata fuerimus (Mt 6,15). Itaque credimus et remissionem peccatorum.

UNDÉCIMO Y DUODÉCIMO ARTÍCULOS: LA RESURRECCIÓN DE LA CARNE Y LA VIDA ETERNA

23. Y como son tres los elementos de los que el hombre está constituido: espíritu, alma y cuerpo (que a veces se nombran como dos, porque, a menudo, el alma es nombrada juntamente con el espíritu; y, en efecto, la parte racional del alma, que los animales no poseen, se llama espíritu), así lo propio y principal de nosotros es el espíritu; luego, la vida por la que somos unidos al cuerpo se llama alma, y, finalmente, el mismo cuerpo es la parte más ínfima de nosotros, porque es visible [32].

Pero toda esta creatura *gime y sufre dolores de parto hasta ahora.* El espíritu, sin embargo, ha dado las primicias porque creyó en Dios y es ya espíritu de buena voluntad. Este espíritu es llamado también *mente,* acerca de quien dice el Apóstol: *con mi mente sirvo a la ley de Dios.* Igualmente dice en otro lugar: *tengo a Dios como testigo, al cual sirvo en mi espíritu.* El alma, en cambio, cuando todavía desea los bienes

23. Et quoniam tria sunt quibus homo constat, spiritus, anima et corpus: quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur; pars **[194]** enim quaedam eiusdem rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur; principale nostrum spiritus est; deinde vita qua coniungimur corpori, anima dicitur; postremo ipsum corpus quoniam visibile est, ultimum nostrum est. Haec autem omnis creatura ingemiscit et parturit usque nunc (cf. Rom 8,22): dedit tamen primitias spiritus, quia credidit Deo, et bonae iam voluntatis est. Hic spiritus etiam vocatur mens, de quo dicit apostolus: *Mente servio legi Dei* (Rom 7,25). Qui item alio loco dicit: *Testis est enim mihi Deus, cui servio in spiritu meo* (ib., 1,9). Anima vero cum carnalia bona adhuc appetit, caro nominatur.

[32] San Agustín vacila entre una concepción antropológica tripartita, de proveniencia platónico-estoica, y una bipartita, de cuño aristotélico. Para los representantes de la primera opinión, el hombre está constituido por tres elementos: el cuerpo, el alma (que es aquí el principio formal de la vida y de la sensibilidad) y el espíritu (νοῦς o alma racional, propia del hombre, que, para los estoicos, es una parte del πνεῦμα o λόγο; cósmico). Para los aristotélicos, en cambio, el νοῦς (o espíritu, o alma racional) es ya directamente la forma sustancial del cuerpo, sin necesidad de una forma intermedia (ψυχή o alma sensible y vegetativa). Los pensadores cristianos, desde Orígenes hasta la escolástica, han apoyado una u otra concepción, según les parecía más conforme con la Revelación. Al final, en la escolástica, y sobre todo con Santo Tomás, acabó por imponerse la antropología de Aristóteles, ampliada y perfeccionada, que también el Magisterio aprobó y sancionó, en la versión tomista, en el Concilio IV de Letrán y en el de Vienne. Pero, sea cual fuere la visión antropológica seguida, lo importante es que San Agustín defiende dos nociones: en primer lugar, la individualidad, personalidad e inmortalidad del νοῦς humano, y, en segundo lugar, que el pecado original ha producido un desorden en el hombre, haciendo que el alma sensible y vegetativa se levante contra el espíritu. De aquí que se entienda el porqué San Pablo hable de hombres «espirituales» (πνευματικοί) y de hombres «animales» (ψυχικοί; cf. 1 Cor 2,14-15) como de algo opuesto y en lucha entre sí, y como también describa la lucha que ve en sí mismo (Rom 7,25 diciendo que «con la mente» νοΐ sirve a la Ley de Dios y con la «carne» (σαρκί) sirve a la ley del pecado.

carnales y resiste al espíritu, es llamada carne no por naturaleza, sino por el hábito de los pecados. De donde se dice: *Con mi mente sirvo a la ley de Dios, pero por la carne a la ley del pecado.* Este hábito se ha transformado en naturaleza según la generación mortal por el pecado del primer hombre. Y por esto se ha escrito: *también en otro tiempo fuimos por naturaleza hijos de la ira,* esto es, del castigo por el cual se ha hecho que sirvamos a la ley del pecado. Luego la naturaleza del alma es perfecta cuando está sometida al espíritu y cuando le sigue en su seguimiento de Dios. Por esto, *el hombre animal no percibe las cosas que son propias del espíritu de Dios.*

Pero, por otro lado, el alma no se somete tan pronto al espíritu para hacer las buenas obras, como el espíritu a Dios para la verdadera fe y la buena voluntad, sino que, a veces, su impulso se demora más porque corre hacia lo carnal y temporal. Pero puesto que ella misma es purificada recobrando la firmeza de su naturaleza por el dominio del espíritu —que es su cabeza, cuya cabeza, a su vez, es Cristo—, no hemos de desesperar de que también el cuerpo sea devuelto a su propia naturaleza. Pero no ciertamente con tanta rapidez como el alma, así como tampoco el alma tan rápidamente como el espíritu, sino en el momento oportuno, con la última trompeta, *cuando los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados* [33].

Pars enim eius quaedam resistit spiritui, non natura, sed consuetudine peccatorum. Unde dicitur: *Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* Quae consuetudo in naturam versa est secundum generationem mortalem peccato primi hominis. Ideoque scriptum est: *Et nos aliquando fuimus naturaliter filii irae* (Eph 2,3), id est vindictae, per quam factum est ut serviamus legi peccati. Est autem animae natura perfecta, cum spiritui suo subditur, et cum sequitur sequentem Deum. Ideo *animalis homo non percipit quae sunt Spiritus Dei* (1 Cor 2,14). Sed non tam cito anima subiugatur spiritui ad bonam operationem, quam cito spiritus Deo ad veram fidem et bonam voluntatem, sed aliquando tardius eius impetus, quo in carnalia et temporalia defluit, refrenatur. Sed quoniam et ipsa mundatur, recipiens stabilitatem naturae suae dominante spiritu, quod sibi caput est, cui eius capiti caput est Christus, non est desperandum etiam corpus restitui naturae propriae, sed utique non tam cito quam anima, sicut neque anima tam cito quam spiritus; sed tempore opportuno in novissima tuba, cum *mortui resurgent incorrupti, et nos immutabimur.* Et ideo credimus et carnis resurrectionem; non tantum

[33] Así como el desorden producido por el pecado original alejó el alma sensible del espíritu, haciendo que se adhiriera al cuerpo, así la reparación de Cristo, que atrae hacia sí al espíritu, hará que antes el alma y luego el cuerpo sean dóciles a los dictados de la mente. Esta es la última explicación de la resurrección. El espíritu humano, en efecto, no resucita, porque es inmortal. Sí resucitan, en cambio, el alma y el cuerpo, porque tienden a reunirse con Dios a través del espíritu.

Y, por esto, creemos también en la resurrección de la carne, no sólo porque es renovada el alma que ahora es llamada carne a causa de las inclinaciones carnales, sino que también lo será esta carne visible, que es carne por naturaleza —cuyo nombre se aplica al alma no por su naturaleza, sino a causa de las inclinaciones carnales—. Por consiguiente, debemos creer sin duda que este cuerpo visible, que propiamente es llamado carne, resucitará [34]. En efecto, el apóstol Pablo parece casi señalarlo con el dedo cuando dice: *es necesario que esto corruptible se vista de incorrupción,* pues cuando dice *esto* casi dirige el dedo hacia el cuerpo, porque lo visible puede ser señalado con el dedo. Aunque también el alma se puede llamar corruptible, pues ella misma está corrompida por los vicios de las costumbres. Y cuando se lee que *esto mortal se vista de inmortalidad,* designa la misma carne visible, porque, por decirlo así, el dedo está extendido continuamente hacia ella. En efecto, así como el alma es corruptible a causa de los vicios de las costumbres, así también puede llamarse mortal. La muerte del alma es apostatar de Dios: éste fue su primer pecado en el paraíso, como está descrito en las Sagradas Escrituras.

24. Así, pues, según la fe cristiana, que no puede engañar, el cuerpo resucitará. A quien esto le parezca increíble es porque mira sólo a cómo es la carne ahora, pero no considera cómo será: pues en el tiempo de la transformación angélica, ya no será carne y sangre, sino solamente cuerpo.

En efecto, cuando el Apóstol habla de la carne, dice: *una es la carne del ganado, otra la de los pájaros, otra la de los peces, otra la de las serpientes, y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres;* no dijo: *y una carne celeste,* sino que dijo: *y hay cuerpos celestes y cuerpos terrestres.* Pues toda carne es también cuerpo, pero no todo cuerpo es también carne: y ello primero en las cosas terrestres, porque la madera es un cuerpo, pero no es carne, mientras que el cuerpo del hombre y del animal son también carne; en las cosas celestes, en cambio, no hay ninguna carne, sino cuerpos simples y luminosos, que el Apóstol llama espirituales y algunos llaman etéreos. Por esto, no contradice a la resurrección de la carne aquello que dice: *la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios,* sino que proclama cómo será lo que ahora es carne y sangre.

Los que no creen que esta carne puede ser transformada en tal naturaleza han de ser llevados a la fe paso a paso. Pues si les preguntas si la tierra puede convertirse en agua, no les parece increíble a causa de la proximidad. Si de nuevo les preguntas si el agua puede convertirse en aire, responderán que esto tampoco es absurdo, pues están próximos. Y si les preguntas si el aire puede convertirse en un cuerpo etéreo, esto es, celeste, ya les persuadirá la misma proximidad. Por consiguiente, tu oyente admite que paso a paso se puede con-

quia reparatur anima, quae nunc propter carnales affectiones caro nominatur; sed haec etiam visibilis caro quae naturaliter est caro, cuius nomen anima non propter naturam, sed propter affectiones carnales accepit; haec ergo visibilis, quae proprie dicitur caro, sine dubitatione credenda est resurgere. Videtur enim Paulus apostolus eam tanquam digito ostendere, cum dicit: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Cum enim dicit: *hoc,* in eam quasi digitum intendit. Quod autem visibile est, id potest digito ostendi, quoniam posset etiam anima corruptibilis dici; nam vitiis morum ipsa corrumpitur. *Et mortale hoc induere immortalitatem* (1 Cor 15,52.53), cum legitur, eadem significatur visibilis caro, quia in eam identidem velut digitus intenditur. Potest enim et anima sicut corruptibilis propter morum vitia, ita etiam mortalis dici. Mors quippe animae est apostatare a Deo (Eccli 10,14): quod primum eius peccatum in paradiso sacris Litteris continetur.

24. Resurget igitur corpus secundum christianam **[195]** fidem, quae fallere non potest. Quod cui videtur incredibile, qualis nunc sit caro attendit, qualis autem futura sit non considerat, quia illo tempore immutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed tantum corpus. Cum enim de carne Apostolus loqueretur: *Alia,* inquit, *caro pecorum, alia volucrum, alia piscium, alia serpentum; et corpora caelestia, et corpora terrestria.* Non enim dixit, et caro caelestis; dixit autem: *et caelestia et terrestria corpora.* Omnis enim caro etiam corpus est, non autem omne corpus etiam caro est: primo in istis terrestribus, quoniam lignum corpus est, sed non caro; hominis autem vel pecoris et corpus et caro est; in caelestibus vero nulla caro, sed corpora simplicia et lucida, quae appellat Apostolus spiritualia; nonnulli autem vocant aetherea. Et ideo non carnis resurrectioni contradicit illud quod ait: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt;* sed quale futurum sit quod nunc caro et sanguis est, praedicat. In qualem naturam quisquis hanc carnem converti posse non credit, gradibus ducendus est ad fidem. Si enim ab eo quaeras utrum terra in aquam possit converti; propter vicinitatem non ei videtur incredibile. Rursum si quaeras utrum aqua possit in aerem; neque hoc absurdum esse respondet; vicina enim sunt sibi. Et de aere si quaera**[196]**tur utrum in aethereum corpus, id est, caeleste possit mutari; iam ipsa vicinitas persuadet. Quod ergo per hos gradus fieri posse concedit, ut

[34] San Agustín identifica, empleando la terminología de la Sagrada Escritura, los términos «cuerpo» (σῶμα) y «carne» (σάρξ) y extiende la noción de carne también al alma sensible. Con lo cual nos dice que mientras antes del pecado original, por un don divino, el espíritu comunicaba su inmortalidad al alma y a la carne, ahora, en cambio, por el desorden del pecado, la carne ha comunicado su corruptibilidad al alma (pero no al espíritu). Por esto se puede hablar, sin diferencia, de la «resurrección de la carne», de la «resurrección de los cuerpos» y de la «resurrección de los muertos». Pero más adelante señalará un matiz muy importante: mientras «carne» indica la materia del cuerpo humano y de los cuerpos animales, la palabra «cuerpo» es más general, porque puede referirse a objetos materiales que no son carnales. Estas vacilaciones terminológicas, que llevan consigo también cierta falta de claridad en los conceptos, se disiparon cuando Santo Tomás aclaró que la forma sustancial (alma) no admite otras formas sustanciales: el alma sensible en el hombre no existe, su alma racional desarrolla también las funciones de la sensible.

seguir que la tierra se convierta en un cuerpo etéreo. ¿Por qué, entonces, no cree que con la intervención de la voluntad de Dios —por la que el cuerpo humano pudo andar sobre las aguas—, esto puede ser hecho muy rápidamente, como se ha dicho, en un abrir y cerrar de ojos, sin pasos semejantes, tal como el humo generalmente se convierte en llama con una rapidez asombrosa? Por un lado, nuestra carne proviene ciertamente de la tierra; por otro lado, los filósofos, con cuyos argumentos se rechaza muy a menudo la resurrección de la carne, pues afirman que ningún cuerpo terrestre puede estar en el cielo, admiten, sin embargo, que cualquier cuerpo puede convertirse y cambiarse en otro cuerpo [35].

Hecha esta resurrección del cuerpo, y librados de la condición temporal, gozaremos de la vida eterna en un amor inefable y una estabilidad sin corrupción. Entonces se realizará aquello que ha sido escrito: *la muerte ha sido absorbida por la victoria. ¿Dónde está, oh muerte, tu aguijón? ¿Dónde está, oh muerte, tu poder?*

terra in corpus aethereum convertatur, cur non accedente Dei voluntate, qua corpus humanum supra aquas potuit ambulare, celerrime id fieri posse, quemadmodum dictum est: *in ictu oculi,* sine ullis talibus gradibus credit, sicut plerumque fumus in flammam mira celeritate convertitur? Caro enim nostra utique ex terra est; philosophi autem, quorum argumentis saepius resurrectioni carnis resistitur, quibus asserunt nullum esse posse terrenum corpus in caelo, quodlibet corpus in omne corpus converti et mutari posse concedunt. Qua corporis resurrectione facta, a temporis condicione liberati, aeterna vita ineffabili caritate atque stabilitate sine corruptione perfruemur Tunc enim fiet illud quod scriptum est: *Absorpta est mors in victoriam. Ubi est, mors, aculeus tuus? Ubi est, mors, contentio tua?* (1 Cor 15,39.40.50-54).

[35] La idea central de San Agustín en este apartado de su explicación, que resulta un tanto confuso, es que nuestro cuerpo, en la resurrección final, será transformado. Ya no será «carne y sangre», sino sencillamente un «cuerpo», porque San Pablo dice que la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios. Esa transformación, añade el Obispo de Hipona, no es increíble, porque nosotros podemos ver cómo los cuerpos materiales (la «tierra») se convierten gradualmente en etéreos. El razonamiento de San Agustín nos llevaría en buena lógica, sin embargo, a pensar que en la resurrección nuestro cuerpo se transformaría en un cuerpo etéreo o celestial. Esto es falso y deriva de una interpretación demasiado estricta del texto de 1 Cor 15,50. El mismo San Agustín se dio cuenta de ello y en las *Revisiones* así lo explicó (1,17): «Todo el que tome el texto de San Pablo en el sentido de que el cuerpo terreno, que ahora poseemos, se transformará, cuando la resurrección, en un cuerpo celestial, de tal modo que no existirán ya ni estos miembros ni la sustancia de la carne, debe ser corregido sin vacilación. Se le debe recordar el cuerpo del Señor que apareció, después de la resurrección, con sus propios miembros y que no sólo pudo ser visto, sino también tocado con mano; hasta el punto que El mismo afirmó que tenía carne al decir: *tocad y ved, porque un espíritu no tiene carne y huesos, como veis que tengo yo* (Lc 24,39). Por tanto, es seguro que el Apóstol no negó que la sustancia de la carne pudiera entrar en el reino de Dios, sino que o dio el nombre de 'carne y sangre' a los hombres que viven según la carne, o bien llamó así la corrupción de la carne, que desaparecerá totalmente en aquel día. Porque al decir *la carne y la sangre no poseerán el reino de Dios* (1 Cor 15,50) se entiende muy bien que añadiera inmediatamente, casi para explicar su afirmación, *ni la corrupción poseerá la incorruptibilidad*».

25. Esta es la fe que debe resumirse en pocas palabras y que se entrega a los nuevos cristianos en el Símbolo. Estas pocas palabras son conocidas por los fieles para que, creyendo, se sometan a Dios; sometidos, vivan rectamente; viviendo rectamente, purifiquen su corazón; y purificando su corazón, comprendan lo que creen.

25. Haec est fides quae paucis verbis tenenda in Symbolo novellis christianis datur. Quae pauca verba fidelibus nota sunt, ut credendo subiugentur Deo, subiugati recte vivant, recte vivendo cor mundent, corde mundato quod credunt intellegant.

LA CATEQUESIS DE LOS PRINCIPIANTES

Versión, introducción y notas

JOSÉ OROZ RETA

DE CATECHIZANDIS RUDIBUS LIBER UNUS

Recensuit G. KRÜGER (AUGUSTINUS, *De catechizandis rudibus.* Mohr [Tübingen 1909])

INTRODUCCION

1. La catequesis primitiva

Palabras castellanas como catequesis, catecismo, catequista, catecúmeno se remontan, todas ellas, al verbo latino *catechizare,* que, a su vez, se deriva del griego κατηχεῖν o κατηχίζειν, que significan, en su sentido primitivo, «hacer resonar» o, como explica Mario Victorino, «resonar al lado de uno, como sucede cuando uno, al principio, quiere hacerse cristiano y le suenan a su rededor los nombres de Dios o de Cristo» [1]. Luego pasa a significar «enseñar», «instruir» a alguien mediante las palabras orales, a diferencia de la enseñanza escrita. El simple ἠχεῖν = «sonar, resonar» se encuentra en Hesíodo, Heródoto y Eurípides. El compuesto κατηχεῖν, que está formado por κατά, intensivo y ἠχεῖν, mantiene su significado primitivo y se aplica al acto de instruir, de informar, ya que se trataba de «hacer resonar en los oídos», y de ahí «enseñar de viva voz» [2].

Tanto en las sinagogas como en las escuelas paganas se seguía el sistema o método de la instrucción oral. La primitiva Iglesia también mantiene el mismo sistema que recibe de las sinagogas o de las escuelas o, lo que es más probable, de ambas [3]. La forma más antigua de la instrucción catequética en la Iglesia está representada por las instrucciones mencionadas en las Cartas de San Pablo, a las que tendríamos que añadir, con toda probabilidad, la *Didaché (ca.* 130). Este método catequético alcanzará más tarde su más perfecta evolución en la escuela de Alejandría, aunque, estrictamente hablando, la catequesis de dicha escuela significa más bien una presentación filosófica de los dogmas cristianos adecuada a las necesidades de los paganos cultos. En este sentido podemos afirmar que no era tanto una catequesis cuanto una apologética del cristianismo.

¿Había diferentes períodos en la catequesis primitiva o,

[1] *In Epist. Pauli ad Galatas* 2,6,6. La exposición de Mario Victorino está de acuerdo con la de Hesiquio, que explica el sentido de κατηχεῖν. Cf. LIDDELL-SCOTT, *A Greek-English Lexicon* (Oxford).

[2] Tal vez se emplea este verbo para expresar la instrucción de los niños, porque se les hacía responder en alta voz, tal vez en coro, a las preguntas que les hacía el maestro. En el Nuevo Testamento, el verbo aparece con este sentido en Lc 1,4; Hech 18,25; Gál 6,6. Cf. J. P. CHRISTOPHER, *S. Aureli Augustini Hipponiensis Episcopi «De catechizandis rudibus»,* liber unus (Washington 1926) p.124.

[3] Cf. J. P. CHRISTOPHER, o.c., p.1.

en realidad, había una sola clase de catecúmenos? Es cierto que, cuando leemos los tratados antiguos que describen la catequesis o hablan de los catecúmenos, encontramos alusiones a los *accedentes,* los *competentes,* los *electi* o *illuminati,* los *neophyti.* Resulta curioso que San Agustín, en su tratado catequético, no hable nunca de estas diferentes clases de catecúmenos. Tan sólo en un pasaje nos habla de los *electi,* pero se refiere sencillamente a los elegidos o hijos de Dios [4].

Para distinguir de alguna manera esa terminología catequética, diremos que «catecúmeno» es el término general con que se describe al que escucha la instrucción en la religión cristiana, previa al bautismo [5]. Es decir, se agrupaban bajo la denominación de «catecúmenos» todos los que habían adquirido el derecho, con su consiguiente obligación, a ser instruidos y seguían el largo proceso de la catequesis cristiana. Los *accedentes* serían aquellos que, movidos por las causas que fuere, solicitaban ser inscritos en el número de los catecúmenos, esto es, los candidatos al catecumenado. Notemos que San Agustín emplea poco esta palabra —o el verbo correspondiente—; usa más bien el verbo general *venire* o el participio *venientes* [6]. Los *competentes* [7] eran los que, después de recibir cierta instrucción cristiana, formaban parte de los que, previa una catequesis especial, se preparaban durante cuarenta días a la recepción del bautismo en la vigilia pascual [8]. Los *neophyti* eran los nuevos convertidos o bautizados [9], que seguían recibiendo ciertas instrucciones cristianas durante la semana de Pascua.

[4] *De cat. rudibus* 25,48,12: «Propterea enim Deus patiens est in illos, ut et suorum electorum fidem atque prudentiam per illorum perversitatem exercendo confirmet». No cabe duda de que la palabra *electorum,* en este lugar, se emplea en el sentido de «elegido»; cf. Col 3,12.

[5] El mismo Agustín explica esta palabra cuando escribe: «Se le llama *catecúmeno* porque todavía oye la palabra o doctrina de la fe, pues en griego oyente se dice *katekhoúmenos»* *(De bapt. contra Donatistas* 4,21,28).

[6] Entre otros pasajes, cf. DCR 16,1; 5,2; 5,4; 5,5; 5,6; 8,1; 9,1. En un solo pasaje emplea el verbo *accedo,* cf. DCR 5,6. En dos pasajes aparece el verbo *adduco,* cf. DCR 1,1; 2,9. En lo sucesivo emplearemos las siglas DCR para indicar la obra *De catechizandis rudibus.*

[7] Parece que se trata de un término propio de la diócesis de Milán o galicano, que en Roma era sustituido por *electi,* siempre con el sentido que hemos indicado, como se desprende de este texto de San Ambrosio: «Explicaba el símbolo a algunos competentes en los baptisterios de la basílica» *(Epist.* 20,4; 5,33). San Isidoro nos informa que se trataba del segundo grado después de los catecúmenos, *De ecclesiasticis officiis* 2,22,1.
Así lo explica el *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens,* de A. Blaise (Turnhout 1954): «competentes, subs. m. pl. = catéchumènes devenus candidats au baptême».

[8] Entre los sermones de San Agustín encontramos varios que van dirigidos expresamente «ad competentes». Así, por ejemplo, el sermón 56 lleva por título «De oratione dominica ad competentes».

[9] Neófito es evidentemente un término cristiano que aparece ya en Tertuliano con el sentido de nuevo convertido, nuevo bautizado (cf. Tertuliano, *De praescript. haereticorum* 16; *Adversus Marcionem* 1,20). San Pablo también la emplea una sola vez, 1 Tim 3,6. Posteriormente, ya en sentido figurado, significa «novicio en alguna cosa, sin experiencia».

Como se ve, en realidad no había sino un solo grupo de catecúmenos, que, después de recibir el bautismo, se convertían en los «neófitos»; éstos, pasado cierto tiempo, eran sencillamente los cristianos.

Como ha notado J. P. Christopher, de acuerdo con esta diferencia entre los catecúmenos y los neófitos, en los sermones o catequesis de los Padres de la Iglesia se advierten dos tipos. Y así el mismo Christopher dice que de las catequesis de San Cirilo, dieciocho van dirigidas a los *competentes* y cinco a los *neophyti.* El primer libro de San Ambrosio, *De Abraham,* está escrito para los *catechumeni,* mientras que el *De mysteriis* va dirigido a los *neophyti.* De las catequesis de Teodoro de Mopsuestia, diez son para los *competentes* y seis están pensadas para los *neophyti.* El único tratado que se nos ha conservado como instrucción catequética para los *accedentes,* o candidatos a la admisión al catecumenado, es el *De catechizandis rudibus,* de San Agustín [10].

2. El «De catechizandis rudibus»

La lectura de esta obra de San Agustín nos muestra que entre los *accedentes* o *venientes,* que se acercaban a solicitar ser inscritos en el grupo de los catecúmenos, había de todo: paganos de buena voluntad, herejes, niños o jóvenes que habían recibido alguna instrucción religiosa en su casa. Algunos, incluso, poseían unos conocimientos bastante aceptables de literatura cristiana. Pero todos ellos están agrupados bajo el denominador común de *rudes.* Ahora bien: ¿qué quiere decir exactamente esta palabra?

Por supuesto, no se trata de un vocablo de creación cristiana, pues ya lo emplean Virgilio, Varrón, Ovidio, Quintiliano, Cicerón, etc. Unos autores lo aplican, especialmente, a lo que no ha sido trabajado: la tierra, la piedra, el mármol, la lana [11]. Incluso se da un plural que se aplica a los objetos: «en bruto». De ahí se pasa a alguien que no está instruido, que es ignorante en alguna disciplina [12]. Poco a poco, los autores cristianos lo van aplicando a algo o alguien nuevo, no experimen-

[10] Cf. J. P. Christopher, *St. Augustine: The first catechetical instruction* (Westminster-Maryland 1946) p.4. Esta obra es una acomodación y resumen de su tesis doctoral: *Sancti Aurelii Augustini Hipponiensis Episcopi: De catechizandis rudibus, liber unus* (Washington 1926). Mientras esta última tiene XXII + 366 páginas, la obra moderna del mismo autor no cuenta sino VI + 172, y no contiene el texto latino del DCR.

[11] Cf. Varrón, *Rerum rust.* 1,44,2; Virgilio, *Georg.* 2,211; Ovidio, *Metam.* 5,646; Quintiliano, 9,4,27; 2.19,3; 2,12,8; etc.

[12] Cicerón, *Acad.* 2,2; *Pro L. Valerio Flacco* 16; *Pro L. Balbo* 47; *De officiis* 1,1.

tado, desconocedor de las verdades de la fe, aunque es el contexto el que precisa mejor esa connotación [13].

Se desprende del mismo título de la obra agustiniana que, bajo el término *rudes*, se agrupan todos aquellos que son objeto de la acción pastoral de «catequizar» o instruir en la doctrina cristiana. La palabra *rudis* aparece nueve veces en el texto [14], y sus compuestos verbales, cinco [15], y en todas ellas, excepto en una sola [16], aplicado explícita o implícitamente al plan religioso. Se puede afirmar, después de los trabajos en torno al *De catechizandis rudibus*, que el *rudis* sería un aspirante al catecumenado o al cristianismo, o más simplemente al «precatecumenado» [17]. Como ha notado Allard, no se aplica el término *rudis* al ignorante de la doctrina cristiana, al que el catequista va a exponer el mensaje de Cristo; ni es objeto de un trabajo de evangelización, en términos generales [18].

Los *rudes*, objeto de la catequesis del diácono Deogracias, han sentido en su interior la necesidad de conocer la doctrina cristiana, y por eso se acercan o van o son conducidos al encargado de adoctrinarlos en la fe. Tratando de definir con precisión el término *rudis*, podríamos afirmar que ocupa un lugar intermedio entre el pagano que debe ser evangelizado por primera vez y el catecúmeno propiamente dicho. Es decir, se trata del pagano que, deseoso de ser admitido entre los catecúmenos que han de recibir la instrucción cristiana y, más tarde, el bautismo, se considera ignorante de las verdades de la fe que trata de abrazar. En otras palabras: el término *rudes* no hace referencia alguna a las actitudes y cualificaciones intelectuales del candidato; por eso, el *rudis catechizandus* puede ser un campesino o bien un hombre bien cultivado en las ciencias humanas [19].

[13] Cf. Tertuliano, *Adversus Marc.* 5,3; Cipriano, *Epist.* 70; Tertuliano califica a San Pablo, al comienzo de su conversión, como «adhuc in gratia rudis» (*Adversus Marcionem* 1,20). Cf. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (París 1979) s.v. *rudis*.

[14] DCR 26,5; 5,7; 23,10; 1,1; 2,11; 8,2; 10,4; 11,2; 15,4.

[15] DCR 7,2; 6,3; 15,4; 8,2; 20,1.

[16] DCR 15,4. Pero incluso aquí se puede hablar de un contenido de alcance espiritual.

[17] Cf. R. Cordovani, *Il De catechizandis rudibus di sant'Agostino: Questioni di contenuto e di stile*: «Augustinianum» 6 (1966) 501-505.

[18] Cf. J.-B. Allard, *La nature du «De catechizandis rudibus» de saint Augustin* (Roma 1978) p.49. Se trata de un extracto de su tesis doctoral, presentada en la Universidad lateranense.

[19] San Jerónimo y San Ambrosio (*Epist.* 107 y *Expositio psalmi* 118,1,18,26) hacen alusión a un conocimiento rudimentario de la fe entre los bautizados, mientras que San Agustín aplica el calificativo de *rudes* a los que inician el catecumenado, sin distinción de su cultura moral o intelectual. En este sentido son *rudes* «todos los que deben ser instruidos por primera vez en la fe cristiana» (DCR 1,1; 2,9: «qui fide imbuendi sunt»). Pueden ser estos *rudes*, según indica el mismo Agustín, «de los que pertenecen al grupo de los ignorantes, aunque no de los campesinos, sino de los que moran en la ciudad» (DCR 16,1). También «pueden provenir de las escuelas más corrientes de los rétores y de los gramáticos, sin que puedan considerarse doctos en extremo» (DCR 9,1).

Una vez que el candidato había dado sus razones convincentes acerca de los motivos para abrazar la doctrina cristiana, se comenzaba su preparación para ser admitido en el catecumenado mediante una exposición personal. San Agustín alude al método acroamático o método de lectura o narrativo, interrumpido a veces, cuando el caso lo requiere, por una serie de preguntas y respuestas [20]. Cuando ha terminado el catequista su instrucción, pregunta al candidato si cree todo lo que ha escuchado, y en caso afirmativo entra a formar parte de los catecúmenos mediante los «sacramentos» de la señal de la cruz, la imposición de las manos y la administración de la sal [21]

3. Ocasión y destinatario de la obra

Agustín compuso este tratado a instancia de Deogracias, diácono de Cartago, que, aunque era un catequista de muchas cualidades, como reconoce nuestro santo [22], deseaba algunas normas precisas para cumplir lo mejor posible su oficio o ministerio de catequista de la iglesia de Cartago. De acuerdo con los benedictinos editores de las *Opera sancti Augustini*, parece que Deogracias es la misma persona a la que el año 406 Agustín dirige la carta 102, que también trata de las relaciones con los paganos de Cartago. El diácono, encargado de la catequesis, no pedía a nuestro santo un ejemplo de exposición catequética, sino que le rogaba le enviara algunos preceptos y normas para que su discurso a los catecúmenos o a los *accedentes* fuera eficaz y fecundo.

La fama de Agustín había llegado muy pronto a Cartago, y así nos explicamos que Deogracias se dirija al Obispo de Hipona, como lo hará también otro diácono de Cartago, llamado Quodvultdeus, que el año 428 le pide le envíe un catálogo de las herejías. Sin duda, las frecuentes visitas e incluso prolongadas estancias de Agustín en Cartago contribuyeron a que se estableciera una cierta familiaridad entre los diáconos de aquella ciudad y el Obispo de Hipona. Incluso se ha podido afirmar que Deogracias pasó más tarde a formar parte del *presbyterium* de San Agustín [23].

[20] Cf. J. P. Christopher, o.c., p.116-17.

[21] Estas ceremonias variaban según los países, cf. M. Gatterer, *Katechetik* (Innsbruck ²1911) p.24. Agustín también nos recuerda en sus *Confesiones* que su madre le había marcado con la señal de la cruz y había colocado en sus labios la sal.

[22] «Te presentan para que los instruyas en la fe cristiana, porque tienes fama de poseer una abundante facilidad para ello y porque estás adornado de la doctrina de la fe y la suavidad de las palabras» (DCR 1,1).

[23] Cf. *Vita sancti Augustini Hipponensis episcopi ex eius potissimum scriptis concinnata* 4,12,8 (PL 32,266).

Como la carta dirigida a San Agustín se ha perdido, no podemos precisar detalles de la misma, pero sí nos lo permite la carta 102, que Agustín dirigirá al citado diácono [24]. Agustín, al principio de su tratado, emplea una fórmula bastante vaga: «Me has pedido te envíe algo acerca de la catequesis de los principiantes» [25], que ha podido dar lugar a conclusiones arbitrarias y, a veces, sin mayor fundamento. El diácono de Cartago se nos presenta como muy interesado y celoso por cumplir con su deber. Quizá se trate más de una preocupación celosa que de una necesidad objetiva, como se desprende de las primeras palabras del DCR [26].

Atendiendo al tenor de las palabras de Agustín, se puede afirmar que Deogracias poseía la ciencia, el arte y al mismo tiempo conocía los éxitos en el desempeño de su ministerio, pero al mismo tiempo no se sentía satisfecho en la práctica. Tal vez lo que necesitaba no eran normas o reglas para el justo desempeño de su cargo, sino algo que le tranquilizara en la práctica. Tal vez, a pesar de su competencia, perfeccionista y exigente, Deogracias se encontraba triste, insatisfecho, disgustado, desanimado. «Nos inclinamos a pensar que la intervención de Deogracias está íntimamente relacionada con una situación personal, en la que la subjetividad de Deogracias es determinante» [27].

Por otra parte, y ya ahora en el aspecto práctico, el diácono de Cartago deseaba conocer concretamente en qué período de la historia bíblica debía comenzar la *narratio,* y cuánto debía abarcar, y si había que añadir una *exhortatio* a la *narratio* o bastaba una breve exposición de los preceptos que regían la vida de los cristianos. De lo que pide nuestro diácono consta con toda evidencia que en este tiempo, al menos en Africa, la materia y el método de instrucción catequética no estaban bien formulados y sistematizados.

El DCR aparece mencionado en las *Retractationes,* y su autor lo coloca entre las *Annotationes in Iob* y el *De Trinitate* [28]. Los benedictinos infieren de este detalle que la obra fue escrita hacia el año 400. Stilting, Loofs y Rottmanner llegan a la misma conclusión. En cambio, el benedictino Dom de Bruyne mantiene un criterio muy diferente. Constatando que el DCR

[24] Esta carta parece ser del año 406, *Epist.* 102 (PL 33,370-80).
[25] DCR 1,1.
[26] Agustín reconoce las dotes excepcionales del diácono para la catequesis. Y en la citada carta 102,1 también señala nuestro santo que, «cuando leáis mi respuesta, reconoceréis sin dificultad que en ella no hay nada que no sepáis o que no hayáis podido encontrar en vuestra casa aunque yo no os hubiera dicho nada».
[27] Cf. J.-B. ALLARD, o.c., p.39-40.
[28] *Retract.* 2,14.

está inscrito por San Agustín algunos números después de las *Acta contra Felicem Manichaeum,* y que este último libro es del año 404, le señala como fecha de composición el año 405. Y añade que no podría ser de otra manera. «Si hemos de dar crédito a estos historiadores, Agustín habría escrito el año 400 siete u ocho obras, algunas de las cuales muy amplias, mientras que en los años 401 al 410 habría producido muy poca cosa» [29].

El argumento parece que no tiene réplica, pues resulta imposible que Agustín, pese a su extraordinaria potencia de trabajo, haya compuesto en doce meses no siete u ocho obras, sino nueve exactamente, es decir: las *Confessiones,* en 13 libros; el *Contra Faustum,* en 33 libros; el *Contra epistolam Parmeniani,* en 3 libros, y el *De baptismo contra Donatistas,* en 7 libros. Wundt sigue el parecer de Dom de Bruyne y coloca la fecha de composición del DCR el año 405 [30], mientras Van der Lof, siguiendo a Paul Monceaux, piensa en el año 399 como fecha de composición del DCR, teniendo en cuenta sobre todo las huellas o alusiones a las polémicas antimaniqueas [31].

4. Contribución a la catequesis

El DCR es un tratado único en su género, ya que es un manual práctico tanto para el catequista como para el catecúmeno, y al mismo tiempo es una valiosa contribución al contenido y al método de la catequesis, con algunas importantes innovaciones. En todos los tratados catequéticos anteriores a San Agustín, por ejemplo, las *Constitutiones Apostolorum* o la *Demonstratio praedicationis apostolicae,* de San Ireneo, la

[29] Cf. DE BRUYNE, D., *L'Itala de saint Augustin:* «Revue Bénédictine» 30 (1913) 294-314; MAX WUNDT, *Zur Chronologie augustinischer Schriften:* «Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche» 21 (1922) 128-135; Fr. LOOFS, *Augustinus,* en *Realenzyklopädie für protest. Theologie,* vol.I (Leipzig 1896) p.257ss; O. ROTTMANNER, *Bibliographische Nachträge zu Rich Kukulas Adhandlung «Die Mauriner Ausgabe»* (Viena 1892).
[30] Parece la fecha más probable, aunque, como en otros casos, siempre tienen alguna probabilidad las otras opiniones. Cf. M. WUNDT, *Augustins Konfessionen:* «Zeitschrift für neutest. Wiss.» 22 (1923) 185. En este artículo, Max Wundt se remite a lo que ya había dicho en su anterior, señalado en la nota precedente.
[31] *The date of the «De catechizandis rudibus»:* «Vigiliae Christianae» 16 (1962) p.198-204. El autor no duda en afirmar al final de su artículo: «All these anti-Manichaean traces confirm our opinion that the *De catechizandis rudibus* was composed about 399, and that Combès and Farges are wrong in attributing it to the year 405» (p.204). Pese a lo absoluto de la afirmación de Van der Lof, la cuestión no parece ya resuelta. Hay que tener en cuenta otros datos relativos a la fecha de composición de otras obras agustinianas, sin olvidar que en varios casos el autor comenzaba una obra y no la terminaba inmediatamente, sino que llevaba entre manos otras ocupaciones. Puede verse, siempre sobre la fecha de composición, el primer *appendice* a su edición del *De catechizandis rudibus* (Brescia 1961), por Antonio Mura, p.89-91. Mientras no se precise la fecha, admitamos que fue compuesto entre el 400 y el 405.

narratio se limitaba a la historia bíblica. Agustín, sin embargo, en su tratado, incluye también la historia de la Iglesia hasta su época. Por otro lado, en todos los tratados catequéticos anteriores a los tiempos de San Agustín la enseñanza moral estaba basada en «la doctrina de los dos caminos»; esto es así incluso en las *Constitutiones Apostolorum* y en la *Didaché,* que, aun teniendo en gran veneración el Decálogo, no lo hacían norma de la moralidad cristiana.

Agustín es el primer escritor sobre catequesis que pone de relieve el Decálogo como resumen de los dos grandes mandatos del amor: el amor a Dios y el amor al prójimo, y como fundamento de la moralidad cristiana. Además, al ampliar la *narratio,* nuestro autor pone de relieve los siguientes puntos en respuesta a las cuestiones del diácono:

1) una breve apología del dogma de la resurrección del cuerpo;
2) una escatología; y
3) una exhortación ética, que es la aplicación práctica de la *narratio.*

Por su contribución e innovación al método catequético, Agustín fue el primero que apreció el valor e interés de las preguntas y respuestas, al estudiar las condiciones del candidato y al analizar y sopesar sus motivos para decidirse a abrazar el cristianismo [32]. Tal vez fue la autoridad de San Agustín lo que hizo que autores posteriores emplearan en la catequesis el método de instruir a sus catequizandos por medio de preguntas y respuestas [33].

San Agustín se nos revela en esta obra como autor de una muy notable sensibilidad psicológica y pedagógica, si tenemos en cuenta la atención que atribuye a las circunstancias o exigencias, incluso materiales, del auditorio; a sus motivaciones y distracciones; a su capacidad de resistencia a la escucha de lo que se le expone y en los límites de su comprensión [34]. Esta sensibilidad y preocupación por sus oyentes le venía, sin duda, de las lecturas y de su formación clásica, sobre todo ciceroniana, y de su formación y experiencia profesional como maestro de retórica, primero en Cartago y luego en Roma y Milán, además de su práctica personal en la catequesis y evangelización de los paganos que acudían a escuchar sus sermones.

[32] Cf. DCR 13,3-4.
[33] Cf. DCR 26,1.
[34] Todo el capítulo 13 ofrece una serie de observaciones en torno a las cuestiones o preguntas que han de hacerse al aspirante al catecumenado.

No por nada, Agustín sabe prever magistralmente, sugiriendo remedios prácticos y actuales, no sólo el aburrimiento del que escucha, debido tal vez a la prolijidad, lentitud o dificultad del discurso, y ocasionado también a veces por la perplejidad, las dudas, las incertidumbres, los temores y las insatisfacciones de quien tiene el oficio de enseñar. A este último aconseja San Agustín la *hilaritas,* es decir, la alegría del que realiza un deber, del que tiene que instruir, sabiendo cumplir con los deberes de la caridad cristiana [35]. En este sentido, recomienda el método de preguntas y respuestas para poder verificar con mayor seguridad los motivos íntimos que han empujado al *accedens* o *veniens* a solicitar ser admitido entre los catecúmenos para ser luego cristiano. Ese método de preguntas y respuestas se presta a una mayor familiaridad y confianza, al tiempo que resulta más eficaz cuando se sabe mezclar la alegría del catequista comunicándosela al catecúmeno.

La misma sensibilidad del orador hace que nuestro santo considere, incluso en este caso, el problema de la diversidad de estilo que el pagano, acostumbrado a la oratoria clásica, encontraba en los textos sagrados [36]. San Agustín debía su formación retórica a las escuelas de la segunda sofística, de cuya influencia, pese a sus esfuerzos sinceros, no logró nunca liberarse por completo, como les ocurría por igual a la mayor parte de los oradores cristianos de su tiempo. Agustín llegó a un feliz compromiso, perfeccionado en el *De civitate Dei,* entre el estilo simple y llano de las Escrituras Sagradas y el otro más elegante, aunque dentro de la sobriedad, de Cicerón, del que encontramos un buen ejemplo en el *De catechizandis rudibus* [37].

El problema del estilo existía entre los posibles *accedentes* que solicitaban ser admitidos al catecumenado, y para prevenir reacciones desagradables entre ellos, Agustín recomienda que, al preparar a sus catecúmenos, tengan cuenta de la lectura inicial de la Biblia, que pudiera chocar por su estilo a los paganos formados en las escuelas de los gramáticos y de los rétores.

Se ha podido afirmar que el mérito principal y la novedad más importante que introduce Agustín en la catequética occidental es la observación psicológica y la reflexión metodoló-

[35] El capítulo 10 es un modelo de cómo se ha de observar una cierta alegría y atractivo del catequista para poder dar pie a que se abra plenamente el catequizando.
[36] En el capítulo 9, donde se trata de los posibles *accedentes* del campo de los gramáticos y rétores, Agustín da normas concretas de cómo se debe comportar el catequista para mostrarles las bellezas de los libros sagrados con el fin de que «aprendan a no despreciar a los que estaban acostumbrados a evitar más los defectos gramaticales que los morales».
[37] A. HARNACK, en su libro *Augustin: Reflexionen und Maximen* (Tubinga 1922), ha tomado cinco pasajes del DCR que pueden compararse con los más hermosos de las obras de San Agustín. Se trata de DCR 2,2; 12,1; 8,3; 4,5; 26,2.

gica acerca del acto mismo de la enseñanza o instrucción religiosa de los aspirantes [38]. Agustín, en aquel diálogo famoso con su hijo Adeodato, había ya expuesto las bases de una teoría de la enseñanza y de la expresión [39]. Pero en esta nueva obra se enfrentará, de una manera más directa y personal, con el problema didáctico de la catequesis de los principiantes. Este tratado se presenta, de una parte, como el resultado de la elaboración doctrinal de las teorías y prácticas precedentes, y como punto de partida, por otra, de muchos aspectos de los problemas pedagógicos que aparecerán más tarde.

Las dos exposiciones, la amplia y la breve [40], que Agustín presenta como modelo de catequesis para el diácono Deogracias, no se diferencian demasiado de las fórmulas precedentes, que una prolongada praxis había ya aceptado y convalidado, y de las que tenemos notables ejemplos [41]. De la segunda exposición se ha podido decir que aparece un poco precipitada en su elaboración y quizá no muy cuidada en su estructura [42]. Al final se precipita como si el autor sintiera una viva necesidad de acabar. Incluso la misma forma literaria aparece, en algunos puntos, bastante descuidada.

Pero la importancia del *De catechizandis rudibus* no reside en la praxis de las dos exposiciones catequéticas. El valor de la obra está más bien en la primera parte, en lo que expone acerca de las relaciones con el momento histórico de la salvación; en los problemas que suscita y que, de alguna manera, resuelve; en el sentido de modernidad que se advierte en casi todas sus páginas. Hasta el año 400, las diferentes exposiciones se habían apoyado principalmente en la forma espiritual de la verdad anunciada y en las cualidades personales, carismáticas, profesionales del maestro. Los grandes modelos de la catequesis anterior tenían al maestro como único protagonista. En el *De catechizandis rudibus*, por primera vez, aparece el deutero-agonista, el catequizando, el alumno, con toda su carga de humanidad, con todo el acervo de sus cualidades y defectos, con sus virtudes y sus miserias [43].

Agustín ha sabido poner de relieve el papel del catequi-

[38] Cf. A. MURA, *De catechizandis rudibus* (Brescia 1961) p.XXIII.
[39] Se trata del *De magistro*, donde San Agustín ha cristianizado la pedagogía griega, dando a Cristo el lugar que le corresponde en la instrucción y formación del cristiano. Puede verse sobre este diálogo agustiniano, entre otros muchos, A. CATURELLI, *La doctrina agustiniana sobre el maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino* (Córdoba, Argentina, 1954); A. LÓPEZ CABALLERO, *Filosofía del lenguaje de San Agustín en su obra «De magistro»*, tesis Univ. Pont. de Comillas (Madrid 1975); G. MADEC, *Analyse du «De magistro»*: «Revue des Études Augustiniennes 21 (1975) 53-71.
[40] DCR 15-25 y 26-27, respectivamente.
[41] Cf. A. MURA, o.c., p.XXIII.
[42] Ibíd.
[43] A. MURA, o.c., p.XXIII-XXIV.

zando concreto y particular. Si los jóvenes a los que dirigía San Basilio su famoso discurso acerca de cómo sacar fruto del estudio de las letras griegas eran «los jóvenes», en general [44], los *rudes, accedentes* o *venientes*, en quienes piensa el autor del *De catechizandis rudibus*, son aquellos jóvenes —y también menos jóvenes— de Cartago y de Hipona, de finales del siglo IV y comienzos del V, diferentes unos de otros por su índole, por sus intenciones, distintos en su nivel cultural, en sus condiciones sociales, en su inteligencia, en sus motivos personales. Si el problema que interesaba a San Basilio era la utilización de un gran patrimonio cultural con vistas a una nueva concepción del hombre, lo que intenta Agustín es la formación personal, concreta, tal cual puede ser en individuos determinados que exigen un tratamiento propio y adecuado a cada caso.

El tratamiento que ofrece Agustín en su método catequético nos sorprende por su agudeza y competencia magistrales. Los problemas psicológicos y didácticos, aludidos como de paso, son de una modernidad que puede desconcertar: relación entre intuición y expresión; teoría del lenguaje; el lenguaje visivo, primordial en la expresión; el sentimiento, como condición y al mismo tiempo como limitación de la armonía del lenguaje; el ambiente, como elemento que favorece o impide y dificulta, según los casos, el proceso del aprendizaje. Digamos lo mismo acerca de las condiciones psicológicas del catequizando respecto a la atención de los oyentes; el error del maestro, en relación con su prestigio disciplinar; el tedio, tanto del que enseña como del que escucha, que casi nunca falta en la rutina didáctica; la alegría —*hilaritas*— perenne de entregarse espiritualmente a los alumnos; la caridad, como fuente de vida. A la vista de todos estos aspectos que Agustín toca en su tratado, podemos afirmar que nos parece estar frente a un compendio de la más moderna problemática educativa [45].

Agustín ha insistido en muchas ocasiones al maestro interior [46], como fuente inagotable de alegría, y ahí radica el secreto de toda la didáctica agustiniana. Esta fuente es tal que llega a vivificar no sólo al hombre que enseña ni al hombre que escucha las enseñanzas en particular, sino al hombre integral en cuanto tal. Cuando se logra superar de esa manera lo

[44] Hay una buena edición, realizada por F. Boulenger, en la colección «Universités de France», de Les Belles Lettres (París 1952). Parece que la obra, en un principio, fue pensada para unos sobrinos de Basilio, aunque más tarde cambió de idea y el discurso iba dirigido «a los jóvenes».
[45] Cf. A. MURA, o.c., p.XXIV.
[46] Cf. *De magistro* 11,38; *In Io. evang.* 26,7 (PL 35,1610); *Sermo* 23,1-2 (PL 38,155); *Sermo* 102,2 (PL 38,611). Pueden verse otros textos en la edición del *De magistro*, de G. Madec, en la *Bibliothèque Augustinienne*, vol.6, p.645-48.

que se llama antinomias pedagógicas, la escuela se presenta, en su totalidad, como comunidad viva en la que, por voluntad consciente del que enseña y del que aprende, se realiza el más elevado proceso de ascensión humana. Y este proceso es, para emplear términos que ahora están muy en uso, no sólo una instrucción o educación, sino una liberación o curación.

5. **Fuentes y fortuna del tratado**

En el *De catechizandis rudibus* no encontramos referencias directas a obras anteriores sobre catequesis; por eso el establecimiento de las fuentes, que sería de suma importancia para captar con precisión la originalidad agustiniana y su contribución real en la historia de la catequesis, resulta muy complicado y arriesgado. En vez de hablar de influencias, de fuentes literarias, tal vez sea más exacto hablar de reminiscencias y de préstamos doctrinales.

El P. A. Etchegaray Cruz trató de recoger algunos paralelos entre las posibles fuentes de inspiración y el *De catechizandis rudibus*. La mayoría de las veces estos paralelos se limitan a una simple coincidencia de palabras, dentro de unos puntos doctrinales que son comunes a todos los autores cristianos [47]. Podemos admitir sin dificultad que Agustín ha conocido algunas obras, al menos, de Tertuliano [48], de San Cipriano, de Minucio Félix, de Lactancio, de Optato de Milevi. El conocimiento de Ticonio, por parte de Agustín, y el influjo del escritor donatista en algunos pasajes agustinianos es un hecho reconocido de todos los especialistas [49]. Pero es muy poco lo que se puede precisar de la presencia de Ticonio en el *De catechizandis rudibus* [50].

[47] Cf. nuestra edición del *De catechizandis rudibus* (Salamanca 1971) p.8-9.

[48] Cf. G. BARDY, *Saint Augustin et Tertullien:* «L'Année théologique augustinienne» (1953) p.145-50. Opina Bardy que Tertuliano no ha influido mucho sobre San Agustín.

[49] Cf. E. ROMERO POSE, *Ticonio y San Agustín:* «Salmanticensis» 34 (1987) 5-16, con una buena bibliografía en p.5. El autor hace un estudio de las relaciones de la obra agustiniana *Contra Epistulan Parmeniani* y Ticonio.

[50] Como ha reconocido el P. Capánaga, «cuando se trata de explicar el origen de esta concepción de las dos ciudades se dan diversos nombres, pero el de Ticonio, laico donatista, es quien ofrece fórmulas más semejantes a las agustinianas. San Agustín conoció su *Libellus regularum* y sus *Comentarios al Apocalipsis, La Ciudad de Dios,* en *Obras completas de San Agustín* t.1 (BAC, Madrid [3]1977) p.24 de la introducción. Como prueba de la procedencia ticoniana de las dos ciudades, se suele citar este texto: «De lo dicho se ve claramente que hay dos ciudades y dos reinos y dos reyes: Cristo y el diablo, y ambos reinan sobre las dos ciudades... Estas dos ciudades desean servir, la una al mundo y la otra a Cristo. La una quiere reinar en este mundo, la otra desea evadirse de él; la una se entristece, la otra se divierte; la una flagela, la otra es flagelada; la una mata, la otra es matada; aquélla para obrar todavía con impiedad, ésta para ser justificada más. Ambas trabajan y se esfuerzan de consuno: una para tener motivos para su condenación y la otra para poder ser salvada». Es un pasaje de los *Comentarios al Apocalipsis*. Cf. TRAUGOTT HAHN, *Tyconius Studien* (Aalen 1971).

El tema y tratamiento general de la misma en los principios catequéticos agustinianos tal vez los pudo tomar nuestro autor de la *Didaché,* sin olvidar algunas ideas de otros autores, como Orígenes —en sus tratados *Contra Celsum* y *De principiis*— o Lactancio —con su *Epitome divinarum institutionum*— o Filón —en su *De decalogo*—. Pero los dos tratados que más aparecen, al menos como eco o punto de coincidencia doctrinal, son las *Constitutiones Apostolorum* y la *Demonstratio praedicationis apostolicae,* de San Ireneo. No tenemos más que leer las instrucciones dadas en las *Constitutiones Apostolorum,* referentes a las materias en que han de ser instruidos los candidatos [51], para ver cuán de cerca han sido seguidas en el tratado agustiniano. También es notoria la semejanza entre la gran oración litúrgica de acción de gracias en las *Constitutiones Apostolorum* y los pasajes del *De catechizandis rudibus* [52].

La semejanza entre la *narratio* en el modelo amplio de catequesis de Agustín y la narración bíblica en las obras de San Ireneo es también sorprendente, incluso en sus detalles. Se han puesto de relieve los lugares paralelos entre Agustín e Ireneo, por lo que no vamos a copiarlos ahora [53]. Pero se nos antoja improbable que Agustín dispusiera de una copia, en su traducción latina, de la *Demonstratio praedicationis apostolicae;* por eso hay que pensar en la existencia de un mismo original y esquema tradicional tanto para San Ireneo como para el autor del *De catechizandis rudibus.*

Las notables diferencias entre los dos tratados no consisten en las explicaciones o ilustraciones tipológicas nuevas que Agustín introduce en su *narratio,* como lo exige la ocasión —pues incluso aquí se sigue el método tradicional, tal como aparece en la *Demonstratio praedicationis apostolicae*—, sino más bien en la nueva materia de la *narratio,* según aparece en el *De catechizandis rudibus.* Las novedades pueden centrarse en las referencias al juicio final y a detalles precisos de las exhortaciones morales [54]. El tratado agustiniano representa la evolución final de la catequesis, que gradualmente ha ido evolucionando en las *Constitutiones Apostolorum* y en la *Demonstratio praedicationis apostolicae,* ya que, en nuestra opinión, estas tres obras se derivan de un mismo y único original, bastante

[51] Cf. B. ALTANER, *Augustinus und Irenaeus:* «Theologische Quartalschrift» (1949) p.162-72.

[52] Cf. *Const. Apost.* 8,12 y DCR 25,19-22.

[53] Cf. B. ALTANER, o.c.

[54] Cf. DCR 24,4-7; 25,19-22.

bien definido, que constituye como el arquetipo de la *Kunstform* de la catequesis.

Por lo que se refiere al conocimiento y fortuna del *De catechizandis rudibus* en épocas posteriores, seguimos lo que dice J. P. Christopher, si bien discrepamos de él en algunas apreciaciones por parecernos excesivas, y además no aduce pruebas reales [55]. Como quiera que la obra de San Agustín se fundamenta en tan excelentes principios de pedagogía y de psicología, no debe sorprendernos que casi todas las obras posteriores sobre catequesis busquen un apoyo especial en ese tratado. Así, las escuelas monásticas, que ya en el siglo VI van suplantando gradualmente por otros nuevos los métodos de las escuelas paganas de retórica, se vieron muy influidas por los principios educativos de San Agustín, tal como aparecen en el *De doctrina christiana* y en el *De catechizandis rudibus* [56].

Casiodoro, en su importante obra *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* en la cual hace consistir la educación monástica en la formación retórica y en el estudio de las escrituras, sigue muy cerca el espíritu y a veces la letra de estas dos obras agustinianas. En Irlanda, la influencia de San Agustín sobre la educación monástica es evidente, como ha puesto de relieve Eggersdorfer, el cual afirma que allí no encontramos casi nada de la antigua escuela pagana, sino que todo rezuma la doctrina del gran pedagogo africano [57]. En Inglaterra, Beda y Alcuino, con quienes las escuelas monásticas adquieren su más alto grado de perfección, emplearon el *De catechizandis rudibus* y el *De doctrina christiana* como obras de texto. El *De institutione clericorum,* de Rabano Mauro, se basa igualmente en estos dos tratados agustinianos.

Ya en tiempos más cercanos a los nuestros, el francés Claude Fleury publicará, el año 1682, su *Catéchisme historique,* en el que sigue el método agustiniano de emplear la historia de la Biblia como base de fondo para la instrucción catequética [58]. Un siglo más tarde, el gran pedagogo alemán Juan Ignacio Felbiger también publicó un libro, el año 1779, con el título *Enseñanza del catecismo, según San Cirilo y San Agustín.*

[55] Por ejemplo, cuando afirma: «The *Etymologiae* of Isidore of Seville which was the encyclopedia of the Middle Ages, was likewise based upon them». No sabemos de dónde ni con qué fundamento puede hacer Christopher tal afirmación, p.9 de la edición de Westminster 1946 (= p.5 de la edición de Washington 1926).

[56] Cf. P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare* (París 1962) p.200ss; L. C. MACKINNEY, *Bishop Fulbert and education at the school of Chartres* (Notre Dame, Indiana 1957); J. A. CORBETT, *The «De instructione puerorum» of William of Tournai* (Notre Dame, Indiana 1955).

[57] Cf. F. X. EGGERSDORFER, *Der hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung* (Friburgo 1907).

[58] De esa obra se hicieron numerosas ediciones y traducciones, y fue incluida en el *Indice.*

Y cincuenta años después, el año 1832, el arzobispo Gruber, de Salzburgo, publica su *Manual práctico de catequética* [59], donde a cada paso se refiere al *De catechizandis rudibus* agustiniano. Y ya a comienzos de nuestro siglo, en 1905, J. Eisig, exponiendo el célebre «método catequístico de Munich», lo funda sobre los principios agustinianos [60].

6. Ediciones y traducciones principales

Aparte de las ediciones de las *Opera omnia sancti Augustini* [61], donde siempre aparece nuestro tratado *De catechizandis rudibus,* habrá que esperar hasta 1774, en que aparece la primera edición especial, realizada por Motta: *Liber de catechizandis rudibus* (Milán 1774). Cincuenta años más tarde, Attenkover publicará en Maguncia (1826) una obra con el título *Sancti Augustini De catechizandis rudibus, De agone christiano, De fide et symbolo, De fide et operibus.* Poco más tarde, Roth edita sus *Fundamenta artis catecheticae,* en los que incluye el *Sancti Augustini liber de De catechizandis rudibus,* junto con el *Gersonis Tractatus de parvulis trahendis ad Christum.* H. Hurter vuelve a imprimir la obra agustiniana en el tomo VIII de la colección *Sanctorum patrum opuscula selecta ad usum praesertim studiosorum theologiae* (Innsbruck 1869 y 1895) [62]. Con la misma intención que H. Hurter, pero destinada a los estudiantes de teología anglicana, editó C. Marriott el *De catechizandis rudibus* en sus *Sancti Augustini opuscula quaedam* (Oxford 1885).

Habrá que esperar casi el final del siglo para que aparezca la primera edición consagrada únicamente al DCR, preparada por el Prof. A. Wolfhard, que forma parte de la *Sammlung ausgewälter Kirchen- und Dogmengeschichtlicher Quellenschriften* [63]. Al año siguiente, el texto latino de la edición de A. Wolfhard fue revisado por G. Krüger, y P. Drews preparó una introducción a la obra [64]. Poco después, el año 1896, aparece la

[59] El título de la obra es *Grundsätze des Katechisierens aus den Schriften und Beispielen der heiligen Väter, vornehmlich des hl. Cyrillus und hl. Augustinus.*

[60] *Die katechetische Methode vergangener Zeiten in seitgemässer Ausgestaltung* (Viena 1905).

[61] Nos referimos a las más antiguas: la de J. Amerbach (Basilea 1506), la de Erasmo (Basilea 1528-29 y París 1531-32); la de los teólogos lovanienses (Lovaina 1577), que corrige la de Amerbach y fue editada muchas veces; y la de los Maurinos (París 1679), que también conoció varias reediciones y que fue incorporada a la *Patrología* de Migne.

[62] Entre estas dos ediciones hay otra, en París 1878.

[63] Se publica en Friburgo el año 1892, y luego se reimprime en Leipzig y Friburgo.

[64] La edición de Wolfhard, revisada por G. Krüger, vuelve a aparecer el año 1934 en Tubinga, y en edición anastática de la de Tubinga se publica en Francfort el año 1968.

edición de W. Yorke Fausset, *S. Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi liber «De catechizandis rudibus»*, with introduction and notes (Londres 1896), que será reimpresa en 1912 y 1915. Entre estas dos reimpresiones aparece la obra de S. H. Hooke, *Introduction and notes to the treatise of saint Augustine on Instructing the unlearned* (Oxford 1914). Y nueve años más tarde la primera italiana, preparada por G. di Luca, *Sancti Augustini De catechizandis rudibus* (Florencia 1923).

La edición más valiosa e importante es la que realizó el año 1926 J. P. Christopher. Se trata de la tesis doctoral del autor en la Universidad Católica de América, dentro de la colección «Patristic Studies», con el título *Sancti Aurelii Augustini Hipponiensis Episcopi «De catechizandis rudibus»*, translated with an Introduction and Commentary (Washington 1926) XXII + 368 págs. Veinte años más tarde aparece lo que podríamos llamar segunda edición de la obra, con este título: *St. Augustine. The first catechetical instruction (De catechizandis rudibus)*, translated and annotated (Westminster-Maryland 1946) VI + 172 págs. Se ha suprimido el texto latino de la primera edición y se han aligerado las notas, aunque en algo se ha mejorado la primera edición.

Nosotros publicamos una edición bilingüe el año 1971, en la revista *Helmántica*, de Salamanca, 176 págs. Empleamos el texto de la *Patrología* de Migne; el P. A. Etchegaray Cruz, que había trabajado sobre la obra agustiniana en París, nos ofreció la introducción y las abundantes notas para esta edición, p.136-158, además de 8 notas complementarias, p.159-171. Añadimos también una interesante bibliografía.

La traducción más antigua del *De catechizandis rudibus* se debe a Philippe Goibaud du Bois, con el título *Les livres de saint Augustin de la manière d'enseigner les principes de la religion chrétienne à ceux qui n'en sont pas encore instruits*, traduits en français (París 1678). Fue reimpresa en 1701. Jean Richard hizo una segunda traducción de la obra, que aparece con este título *Méthode enseignée par saint Augustin pour faire de bons prônes et des sermons de mission* (París 1684). Estas dos versiones son contemporáneas de la renovación catequética francesa inaugurada por Claude Fleury, con su *Catéchisme historique*, a que nos hemos referido anteriormente, y por Fénelon con su *De l'éducation des Filles*, publicado en el año 1687.

Aunque no se trata sólo de una traducción de la obra agustiniana, hemos de mencionar aquí la obra publicada por el discutido obispo de Orleáns Félix Antonio Filiberto Dupanloup, educador incansable, titulada *Méthode générale de catechismes, recueillie des ouvrages des pères et docteurs de l'Église et des catéchismes les plus célèbres depuis saint Augustin jusqu'à nos jours*, 2 vols. (París 1839). No hemos de olvidar tampoco la obra de J. J. Gaume, con el título *Catéchisme de persévérance, ou exposé historique dogmatique, moral, liturgique, apologétique, philosophique et social de la religion, depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours* (París 1938). Esta enciclopedia religiosa y su resumen conocieron un enorme éxito editorial en Francia y en España, con traducción a nuestra lengua.

Las traducciones alemanas comienzan con la del ya citado arzobispo de Salzburgo, J. Gruber, *Des heiligen Augustin Theorie der Katechetik übersetzt und erläutert für unsere Zeit und ihre Bedürfnisse* (Salzburgo 1830). La traducción de J. Gruber logró tres ediciones. Si a esto no ayudó la pesadez de su estilo, sí que contribuyó sin duda la importancia del autor, que puede considerarse como uno de los precursores de la renovación catequética actual. Tal vez le había ayudado en ello la obra de J. I. Felbiger que hemos señalado anteriormente.

En España aparece la primera traducción de la obra, a cargo de Francisco Javier Besalú y Ros, con el título *Enseñanza catequística* (Madrid 1863). Al decir del P. Félix Restrepo [65] «está tan mal hecha, que es completamente inútil». El año 1925, este mismo P. Restrepo publica una obra que lleva por título *San Agustín. Sus métodos catequísticos. Sus principales catequesis*, introducción, traducción, comentarios y notas (Madrid 1925). El *De catechizandis rudibus* ocupa las p.44-108. Las otras obras son *Sermo* 9 (PL 38,75); *De sermone Domini in monte, secundum Mathaeum*, libri duo (PL 34,1230); *Sermo de disciplina christiana* (PL 40,669); *Sermón 11 sobre el evangelio de San Juan* (PL 35,1474); y otros sermones de tema catequético. El año 1954, A. Seage publica una nueva traducción castellana de la obra en la colección «Escritores cristianos antiguos», editada en Buenos Aires.

De las traducciones italianas recordemos una que aparece en Florencia, el año 1879, con el título *Il libro di sant'Agostino: Del modo di catechizzare i rozzi*, de la que es autor un canónigo florentino. A. Mura publica otra en la colección «Classici della pedagogia commentati» (Brescia 1956), con una segunda edición en 1961. La más reciente, con el título *La cate-*

[65] *Los grandes maestros de la doctrina cristiana* (Madrid 1925) p.43.

chesi dei principianti, a cura di A. M. Velli (Roma 1984), forma parte de la colección «Letture cristiane delle origini».

De las aparecidas en Francia tan sólo conocemos la que forma parte de la «Bibliothèque augustinienne», publicada en el vol.XI, que lleva por título *Le magistère chrétien* y va junto con el *De doctrina christiana.* La traducción, introducción y notas se deben a G. Combès y J. Farges. El volumen, de 612 páginas, apareció el año 1949. Al igual que las otras traducciones o ediciones bilingües, ésta de París sigue el texto de los maurinos en la *Patrología* de Migne.

De las publicadas en otras lenguas, recordemos las realizadas por S. Mitterer, Vermuyten, Budzik, Rohde, etc., que señalaremos al detalle en la bibliografía.

7. Nuestra edición

Para nuestra edición hemos trabajado sobre el texto crítico de G. Krüger, a que nos hemos referido antes. En todo caso hemos tenido en cuenta la más reciente publicada por B. Bauer en el *Corpus Christianorum,* vol.46, p.117-178. Hemos conservado la división en capítulos, en subcapítulos y números dentro de esos subcapítulos. Nos hemos permitido añadir los títulos, tanto de los capítulos como de los subcapítulos o artículos, con el fin de ayudar al lector a una mejor comprensión de la obra.

Hemos tratado de señalar los lugares de la Sagrada Escritura, explícitos o implícitos, que se citan en la obra agustiniana o a que puede hacer referencia nuestro santo. A veces se trata de un eco muy lejano, pero vivo. En las notas hemos preferido ser sobrios, ajustándonos con ello a la norma habitual de las ediciones de la BAC. El que desee una información más amplia o un comentario más extenso puede acudir a nuestra edición de Salamanca 1971 o a las ediciones de J. P. Christopher. La edición de A. M. Velli trata de señalar las fuentes clásicas y los lugares paralelos agustinianos. Las notas de A. Mura son más amplias y variadas, aunque no llegan a las que trae J. P. Christopher. La bibliografía se limita a las obras que se refieren directamente a la obra agustiniana. Con ello creemos que hacemos un servicio al lector que desee adentrarse en los problemas y soluciones del *De catechizandis rudibus.*

BIBLIOGRAFIA

1. Ediciones [1]

ATTENKOVER, *Liber De catechizandis rudibus et alia opera* (Ingolstadt 1925).

BAUER, I. B., *De catechizandis rudibus,* en *Corpus Christianorum,* vol.46 (Turnhout 1969) p.115-78.

CHRISTOPHER, J. P., *Sancti Augustini Hipponiensis episcopi «De catechizandis rudibus» liber unus* (Washington 1926).

HOOKE, S. H., *Introduction and notes to the Treatise of saint Augustine On instructing the unlearned* (Oxford 1914).

HURTER, H., *Sanctorum Patrum opuscula selecta* (Innsbruck 1895); aparece el *De cat. rudibus* en el t.VIII, serie I.

KRABINGER, J. G., *Liber «De catechizandis rudibus»* (Tubinga 1861).

KRÜGER, G., *Augustin: De catechizandis rudibus, mit einer Einleitung von P. Drews* (Tubinga 1909, 1934 y Francfort 1968).

MARRIOTT, C., *Sancti Augustini opuscula quaedam* (Oxford 1885).

MOTTA, G., *Liber sancti Augustini «De catechizandis rudibus»,* illustratus opera et studio monacorum sancti Mauri (Milán 1774).

OROZ RETA, J., *San Agustín: «De catechizandis rudibus»,* con introducción y notas por A. Etchegaray Cruz (Salamanca 1971).

ROTH, C. F., *Fundamenta artis catecheticae: Sancti Augustini liber «De catechizandis rudibus» et Gersonis «Tractatus de parvulis trahendis»* (Maguncia 1865).

WOLFHARD, A., *Augustinus: De catechizandis rudibus* (Friburgo d. Br. 1892).

YORKE FAUSSET, W., *S. Aurelii Augustini Hipponensis episcopi liber «De catechizandis rudibus»* (Londres 1896; reedit. 1912 y 1915).

2. Traducciones

a) *Alemanas:*

AUER, FL., *Der erste Religionsunterricht.* Übers. und mitze. ausz. aus den Erl. des Erl. Fürsterzbischofs Augustin Grüber, hrsg. von... (Innsbruck 1927).

ERNESTI, K., *Augustinus, Buch über die Unterweisung der Unwissenden* (Paderborn 1902).

FICKER, TH., *De catechizandis rudibus.* Übers. von... (Leipzig 1863).

GLAUBER, CH. G., *Über den ersten christlichen Religionsunterricht.* Übers. von... (Munich 1871).

GRUBER, A., *Von der Unterweisung der Unwissenden in der Religion* (Salzburgo 1830).

— *Des heiligen Augustin Theorie der Katechetik für Katholiken.* Übers. und erl. für unsere Zeit und ihre Bedürfnisse im Geiste desselben, von... 2 Aufl. (Salzburgo 1936; 3 ed., Salzburgo-Viena-Augsburgo 1844).

MITTERER, S., *Büchlein vom ersten Katechetischen Unterricht. Des hl. Augustinus ausgewählte praktische Schriften homiletischen und katechetischen Inhalts* (Bibl. der Kirchenväter, 49) (Munich 1925).

MOLZBERGER, J., *Die Unterweisung der Unwissenden* (Kempten 1877).

[1] Prescindimos de las *Opera Omnia,* donde siempre aparece el tratado *De catechizandis rudibus.*

Steinmann, W., *Vom ersten Katechetischen Unterricht. Aurelius Augustinus: De catechizandis rudibus* (Munich 1985).

b) *Españolas:*

Besalú y Ros, F. J., *Enseñanza catequística* (Madrid 1863).
Oroz Reta, José, *San Agustín: «De catechizandis rudibus»* (Salamanca 1971).
Restrepo, F., *San Agustín: Sus métodos catequísticos, sus principales catequesis* (Madrid 1925).
Seage, A., *La catequesis antigua* (Rosario, Argentina, 1957).

c) *Francesas:*

Barreau, M., *De catechizandis rudibus,* en la edición Vivès (texte et traduction) (París 1862) t.21.
Citoleux, M., *De catechizandis rudibus,* en la edición de Bar-le-Duc (1868) t.12.
Combès, G., y Farges, J., *De catechizandis rudibus,* en la B. A., vol.11 (París 1949).
Goibaud du Bois, Ph., *De la manière d'enseigner les principes de la religion chrétienne à ceux que n'en sont pas encore instruits* (París 1678; otra edición en 1707).
Richard, *Méthode enseignée par saint Augustin pour faire de bons prônes et des sermons de mission* (París 1684; [2]1689).

d) *Inglesas:*

Barker, E. P., *A treatise of saint Augustine on the catechizing of the uninstructed* (Londres 1912).
Baker, W. J. V., *Preaching and teaching according to saint Augustine* (Oxford 1907).
Christopher, J. P., *De catechizandis rudibus* (Washington 1926).
— *The first catechetical instruction: De catechizandis rudibus* (Westminster 1946).
Cornish, C. L., *On instructing the unlearned* (Oxford 1847).
David, R. K., *Saint Augustine's De catechizandis rudibus* (Londres 1913).
Romestin, H., *On instructing the unlearned* (Oxford 1885).
Salmon, S. D. F., *The catechizing of the uninstructed* (Nueva York 1905).
Salmond, S. D., *On catechising,* en *The works of Aurelius Augustine,* xol.IX (Edimburgo [3]1892).

e) *Italianas:*

Anónimo, *Il libro di sant'Agostino del modo di catechizzare i rozzi* (Florencia 1879). Se trata de una traducción hecha por un canónigo de la basílica de San Gaudencio de Novara.
Casacca, N., *De catechizandis rudibus,* traduzione di... (Bolonia 1918).
De Luca, G., *La prima istruzione cristiana* (Florencia 1923).
Mura, A., *De catechizandis rudibus,* a cura di... (Brescia 1956; [2]1961).
Rosmini Serbati, A., *Del modo di catechizzare gl'idioti* (Venecia 1821; Nápoles 1843; Venecia 1938).
Velli, A. M., *Sant'Agostino d'Ippona: La catechesi dei principianti* (Roma 1984).

f) *Otras lenguas:*

Estas nos son más desconocidas. Por eso tan sólo recogemos aquí los nombres de los traductores.

Agustinos de Nimega 's Hertogenbosch 1959.
Budzik, Wl. (Varsovia 1952).
Vermuyten, F. (Amberes-Eindhoven 1928).

3. Estudios

Allard, J.-B., *La nature du «De catechizandis rudibus» de saint Augustin* (Roma 1976).
Altaner, B., *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa:* «Rev. Bénédictine» (1951) 54-62.
— *Augustinus und Irenaeus:* «Theologische Quartalschrift» (1949) 162-72.
— *Zum Problem der lateinischen Doctrina Apostolorum:* «Vigiliae Christianae» (1952) 158-74.
Arnold, O., *Quelques thèmes de pré-catéchèse:* «Vérité et Vie» (1961) 388.
Ashton, J. F., *Principles for evaluating High School Religion Textbooks in the light of saint Augustine's «De catechizandis rudibus»* (Washington 1962).
Audet, A., *Notes sur les catéchèses baptismales de saint Augustin concernant le baptême,* en *Augustinus Magister* (París 1954) p.151-60.
Bardy, G., *Saint Augustin et Tertullien:* «L'Année théologique augustinienne» (1953) 145-50.
— *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (París 1949).
Belche, J. P., *Die Bekehrung zum Christentum nach des hl. Augustinus Büchlein «De catechizandis rudibus». Eine missiologische Untersuchung* (Münster 1958).
Bruyne, D. de, *L'Itala de saint Augustin:* «Rev. Bénédictine» (1913) 294-315.
Busch, B., *De modo quo sanctus Augustinus descripserit initiationem christianam:* «Ephemerides Liturgicae» 52 (1938) 159-78; 385-483.
— *De initiatione christiana secundum doctrinam sancti Augustini. Inquisitio liturgico-historica* (Città del Vaticano 1939).
Campo, F., *La catequesis pastoral en el «De catechizandis rudibus»:* «Estudio agustiniano» 7 (1972).
Capelle, B., *Prédication et catéchèse:* «Questions liturgiques et paroissiales» 33 (1952) 55-64.
Colombo, S., *Il trattato catechistico: «De cat. rudibus»* (Turín 1933).
Cordovani, R., *Il «De catechizandis rudibus» di sant'Agostino. Questioni di contenuto e di stile:* «Augustinianum» 6 (1966) 489-527.
— *Le due città nel «De catechizandis rudibus» di sant'Agostino:* «Augustinianum» 7 (1967) 419-47.
— *Lo stile nel «De catechizandis rudibus» di sant'Agostino:* «Augustinianum» 8 (1968) 280-312.
Christopher, J. P., *Sancti Aureli Augustini, Hipp. episcopi «De catechizandis rudibus» liber unus,* translated with an introduction and commentary (Washington 1926).
— *Saint Augustine: The first catechetical instruction («De catechizandis rudibus»),* translated and annotated (Westminster 1946).
Daniélou, J., *La catéchèse aux premiers siècles* (París 1968).
— *L'histoire du salut dans la catéchèse:* «La Maison-Dieu» 19 (1952) 19-35.

ETCHEGARAY CRUZ, A., *Saint Augustin et le contenu de la catéchèse prétridentine en Amérique Latine:* «Revue des Études August.» (1965) 277-90.
— *Saint François-Xavier a-t-il utilisé au Japon le «De catechizandis rudibus» de saint Augustin?:* «Nouvelle Revue de Science Missionnaire» 23 (1967) 185-93.
— *El «De catechizandis rudibus» y la metodología de la evangelización agustiniana:* «Augustinus» 15 (1970) 349-68.
— *Kérigma y teología de la evangelización en el «De catechizandis rudibus»:* «Augustinus» 16 (1971) 47-68.
GRASSO, D., *Saint Augustin, évangelisateur:* «Parole et Mission» 6 (1963) 357-78.
GROSSI, V., *Il battesimo e la polemica pelagiana negli anni 411/413:* «Augustinianum» 9 (1969) 52ss.
— *Il peccato originale nella catechesi di sant'Agostino:* «Augustinianum» 10 (1970) 325-59; 458-92.
ISTACE, G., *Deux essais de synthèse chez saint Augustin: «De doctrina christiana» livre I et «De catechizandis rudibus» 1-13 y 23-55* (tesis) (Lovaina 1954-55).
LHUILLIER, P., *Le rôle du catéchiste dans la première initiation chrétienne d'après saint Augustin* (tesis) (Lyon 1947).
LOF, L. J. VAN DER, *The date of the «De catechizandis rudibus»:* «Vigiliae Christianae» 16 (1962) 198-204.
LUNEAU, A., *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église* (París 1964).
MONACHINO, V., *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947).
NEGRI, G. C., *La disposizione del contenuto dottrinale nel «De catechizandis rudibus» di sant'Agostino* (Roma 1961).
OGGIONI, G., *Il «De catechizandis rudibus» di sant'Agostino, catechesi per i lontani:* «La Scuola Cattolica» 91 (1963) 117-26.
— *Il problema dell'educazione religiosa. La ricerca del metodo didattico (DCR),* en *S. Agostino educatore, Atti della Settimana Agostina Pavese II* (Pavía 1971) p.73-98.
PALLIARD, CH., *La catéchèse dans le catéchumenat:* «Concilium» 22 (1967) 47-53.
PARODI, B., *La catechesi di sant'Ambrogio* (Génova 1957).
RENTSCHKA, P., *Die Dekalogkatechese des hl. Augustinus: eine Beitrag zur Geschichte des Dekalogs* (Kempten 1905).
RESINES, L., *El catecumenado en el «De catechizandis rudibus»:* «Estudio agustiniano» 22 (1987) 373-93.
SAGÜÉS, J., *El educador de la fe en las obras catequéticas de San Agustín* (Roma 1970; extracto de su tesis doctoral en la Universidad de Letrán).
SCIPIONI, I., *La carità nella predicazione: nei trattati «De catechizandis rudibus» e «De doctrina chistiana» di sant'Agostino,* en *Studi sulla predicazione* (1958) 13-30.
SOUTER, A., *Notes on the «De catechizandis rudibus»,* en *Misc. Agostiniana* II (Roma 1931) p.253-255.
TESTA, G., *Il metodo della catechesi agostiniana in confronto con quella di sant'Ambrogio e della sua «cerchia»* (tesis) (Roma 1968).
TOUTON, G., *La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparée à celle de saint Augustin:* «Proche Orient Chrétien» 1 (1951) 265-85.
WILMART, A., *Manuscrits du «De catechizandis rudibus»:* «Revue Bénédictine» 42 (1930) 263-65.

TESTIMONIO DEL MISMO AGUSTÍN EN EL LIBRO DE LAS «RETRACTATIONES» II, 14[*40*]

LA CATEQUESIS DE LOS PRINCIPIANTES

(Libro único)

Hay también un libro mío con este título *De catechizandis rudibus* = *La catequesis de los principiantes.* Cuando dije en él: *El ángel, que con otros espíritus satélites suyos abandonó la obediencia de Dios y se convirtió en demonio, no pudo causar mal alguno a Dios, sino a sí mismo. Dios supo ordenar las almas que le han abandonado* (18,30), más propiamente debí decir: *los espíritus* (que le han abandonado), porque se trataba de los ángeles. El libro comienza así: *Petisti me, frater Deogratias...*

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (II,40; PL II,14)

[CSEL 36,146-147] *(PL 32,635)*

DE CATECHIZANDIS RVDIBVS LIBER VNVS

Est etiam liber unus de catechizandis rudibus hoc ipso titulo praenotatus. In quo libro, ubi dixi: *nec angelus, qui cum spiritibus aliis satellitibus suis superbiendo deseruit oboedientiam dei et diabolus factus est, aliquid nocuit deo, sed sibi;* **[147]** *nouit enim deus ordinare deserentes se animas* (18,30) conuenientius diceretur: *deserentes se* spiritus, quoniam de angelis agebatur.

Hic liber sic incipit: *Petisti me, frater Deogratias.*

LA CATEQUESIS DE LOS PRINCIPIANTES

Ocasión del libro

I 1. *Las tres dificultades de Deogracias.*—[1] Me pediste, hermano Deogracias, que te escribiera algo que pudiera serte útil acerca de la catequesis de los principiantes. Me decías, en efecto, que en Cartago, donde eres diácono [1], a menudo te presentan algunos que van a recibir su primera formación en la fe cristiana, porque creen que tienes abundantes dotes de catequista [2], por tus conocimientos de la fe y la persuasión de tus palabras. Tú, en cambio, según confiesas, casi siempre te encuentras en dificultad cuando tienes que exponer adecuadamente aquellas verdades que debemos creer para ser cristianos. No sabes cómo ha de comenzar y terminar la exposición [3]; si, terminada ésta, debes añadir alguna exhortación o más bien los preceptos, mediante la observancia de los cuales el oyente debe aprender a mantenerse cristiano de profesión y en la realidad. [2] Me confesaste además y te quejabas de que a menudo, du-

DE CATECHIZANDIS RUDIBUS

[CCL 46,121] *(PL 40,309)*

PRAEMISSIO

Componendi libri occasio

I 1. *De tribus Deogratias difficultatibus.*—[1] Petisti me, frater Deogratias, ut aliquid ad te de catechizandis rudibus, quod tibi usui esset, scriberem. Dixisti enim, quod saepe apud Carthaginem, ubi diaconus es, *(310)* ad te adducuntur qui fide christiana primitus imbuendi sunt, eo quod existimeris habere catechizandi uberem facultatem, et doctrina fidei et suavitate sermonis: te autem pene semper angustias pati, idipsum quod credendo Christiani sumus, quo *(311)* pacto commode intimandum sit; unde exordienda, quo usque sit perducenda narratio; utrum exhortationem aliquam terminata narratione adhibere debeamus, an praecepta sola, quibus observandis cui loquimur noverit christianam vitam professionemque retineri. [2] Saepe autem tibi accidisse confessus atque conquestus es, ut in

[1] El diácono, en la jerarquía eclesiástica, es inferior al obispo, y con frecuencia desempeña el oficio de catequista o maestro de catequesis.
[2] El verbo *catechizare*, derivado del gr. κατηχίζειν, «enseñar», «enseñar por medio de la palabra oral», aquí significa «instruir» oralmente.
[3] Véase nota complementaria n.10: *Narratio*, p.683.

rante un discurso largo y desgarbado, tú mismo te sentías insatisfecho y aburrido, y más aún las personas que instruías con tus palabras y los que te escuchaban. Y ante estos hechos te sentías obligado a pedirme, por la caridad que te debo, te escribiera algo sobre este tema, si ello no me era muy gravoso en medio de mis ocupaciones.

2. [3] Por lo que a mí toca, ya que nuestro Señor me manda ayudar a cuantos me ha dado como hermanos por medio del trabajo que pueda realizar gracias a la generosidad del mismo Señor, me veo obligado a aceptar muy gustoso tu invitación e incluso a dedicarme a ese trabajo con una voluntad pronta y servicial, en virtud de la caridad y el servicio que te debo, no sólo a ti personalmente, sino también de modo general a nuestra madre la Iglesia [4]. En efecto, en cuanto me doy cuenta de que algunos de mis hermanos se encuentran en dificultades para ese menester, cuanto más deseo que los tesoros divinos sean distribuidos con largueza tanto más debo yo tratar, en la medida de mis fuerzas, de que puedan llevar a cabo con facilidad y sin obstáculo lo que ellos persiguen con diligencia e interés.

Experiencia personal de Agustín

II 3. *Las ideas y su expresión verbal.*—[1] Por lo que se refiere a tu propia experiencia, no quisiera te preocuparas de

sermone longo et tepido tibi ipse vilesceres essesque fastidio, nedum illi quem loquendo imbuebas, et ceteris qui audientes aderant; eaque te necessitate fuisse compulsum, ut ea me quam tibi debeo caritate compelleres, ne gravarer inter occupationes meas tibi de hac re aliquid scribere.

2. [3] Ego vero non ea tantum quam familiariter tibi, sed etiam quam matri ecclesiae universaliter debeo, caritate ac servitute compellor, si quid per operam meam, quam domini nostri largitate possum exhibere, idem eos dominus quos mihi fratres fecit, adiuvari iubet, nullo modo recusare, sed potius prompta et devota voluntate suscipere. [4] Quanto enim cupio latius erogari pecuniam dominicam, tanto magis me oportet, si quam dispensatores conservos meos difficultatem in erogando sentire cognosco, agere quantum in me est, ut **[122]** facile atque expedite possint, quod impigre ac studiose volunt.

Sui ipsius agendi ratio

II 3. *Expositio rerum in locutione.*—[1] Sed quod ad tuam proprie considerationem pertinet, nolim te moveri ex eo quod saepe tibi abiectum

[4] Véase nota complementaria n.11: *Mater Ecclesia*, p.684.

que con frecuencia tu discurso te parezca pobre y aburrido, pues muy bien puede suceder que, mientras a ti te parece indigno de los oyentes lo que les estás diciendo, porque deseabas que escucharan una cosa mejor, la opinión de aquellos que estás instruyendo sea muy diferente. [2] Tampoco a mí me agradan casi nunca mis discursos. En efecto, estoy deseando un discurso mejor, del que con frecuencia me estoy gozando en mi interior, antes de comenzar a expresarlo con palabras sonantes; y cuando me parece inferior al que yo había imaginado, me entristezco porque mis palabras no han podido reflejar fielmente mis sentimientos [5]. [3] Estoy deseando que el que me escucha entienda todo como yo lo entiendo, y me doy cuenta de que no me expreso del modo más apto para conseguirlo. Esto es debido, sobre todo, a que lo que yo comprendo inunda mi alma con la rapidez de un rayo; en cambio, la locución es lenta, larga y muy diferente, y mientras van apareciendo las palabras, lo que yo había entendido se ha ya retirado a su escondrijo. Pero, dado que dejó algunas huellas impresas de modo admirable en la memoria, dichas huellas permanecen en las cantidades de las sílabas. [4] Y de esas huellas nosotros derivamos los signos o símbolos sonoros que constituyen la lengua latina, la griega o la hebrea, o cualquiera otra, tanto si esos signos quedan en nuestra mente como si los expresamos oralmente. Sin embargo, aquellas huellas no son ni latinas, ni hebreas, ni propias de ningún pueblo, sino que se forman en la mente, como la expresión en el cuerpo.

sermonem fastidiosumque habere visus es. Fieri enim potest, ut ei quem instruebas, non ita sit visum, sed quia tu aliquid melius audiri desiderabas, eo tibi quod dicebas videretur indignum auribus aliorum. [2] Nam et mihi prope semper sermo meus displicet. Melioris enim avidus sum, quo saepe fruor interius, antequam eum explicare verbis sonantibus coepero: quod ubi minus quam mihi notus [a] est evaluero, contristor linguam meam cordi meo non potuisse sufficere. [3] Totum enim quod intelligo, volo ut qui me audit intelligat; et sentio me non ita loqui, ut hoc efficiam: maxime quia ille intellectus quasi rapida coruscatione perfundit animum, illa autem locutio tarda et longa est, longeque dissimilis, et dum ista volvitur, iam se ille in secreta sua condidit; tamen, quia vestigia quaedam miro modo impressit memoriae, perdurant illa cum syllabarum morulis; [4] atque ex eisdem vestigiis sonantia signa peragimus, quae lingua dicitur vel latina, vel graeca, vel hebraea, vel alia quaelibet, sive cogitentur haec signa sive etiam voce proferantur; cum illa vestigia nec latina, nec graeca vel hebraea, nec cuiusque alterius gentis sint propria, sed ita efficiantur in animo, ut vultus in corpore.

[5] Véase nota complementaria n.12: *Intuición y expresión,* p.684.

a] ¿Habría que leer *motus?* Cf. DCR 8,1; 14.10; 15.4.

[5] En efecto, la palabra *ira* se dice de modo diverso en latín, en griego y de modos diversos en las demás lenguas; pero la expresión de la persona airada no es ni latina ni griega. Por eso, cuando uno dice *iratus sum* no lo entienden todos, sino solamente los latinos. Pero si la pasión del ánimo airado asoma al rostro y muda éste de expresión, todos los que lo ven se dan cuenta de que aquella persona está irritada.

[6] Con todo, no es posible exteriorizar y, por así decir, grabar en los sentidos de los oyentes, mediante el sonido de la voz, las huellas que la intuición ha dejado en la memoria con la misma claridad y evidencia que la expresión de nuestro rostro: aquellas huellas están dentro de la mente, mientras que la expresión del rostro está fuera, en el cuerpo. Por lo mismo, podemos darnos cuenta de cuán diferentes son el sonido de nuestras voces y la claridad penetrante de la intuición, cuando ni siquiera ésta es semejante a la impresión misma de la memoria.

[7] Nosotros, en cambio, deseando con ansia la mayoría de las veces el provecho de nuestros oyentes, queremos hablar tal como entonces pensamos, cuando en realidad, y a causa de nuestro esfuerzo, no podemos hablar. Y como no lo conseguimos, nos atormentamos y nos vemos invadidos por el tedio, como si estuviéramos realizando una obra inútil; y a causa del tedio nuestro discurso se va haciendo más lánguido y menos vivo de lo que era en el momento inicial de nuestro desánimo.

4. *La tarea del catequista. Plan general del libro.*—[8] Pero la atención de los que desean escucharse me convence con

[5] Aliter enim latine ira dicitur, aliter graece, aliter atque aliter aliarum diversitate linguarum: non autem latinus aut graecus est vultus irati. Non itaque omnes gentes intelligunt, cum quisque dicit: iratus sum, sed *(312)* latini tantum; at si affectus excandescentis animi exeat in faciem vultumque faciat, omnes sentiunt qui intuentur iratum.

[6] Sed neque ita licet educere et quasi exporrigere in sensum audientium per sonum vocis illa vestigia, quae imprimit intellectus memoriae, sicut apertus et manifestus est vultus: illa enim sunt intus in animo, iste **[123]** foris in corpore. Quapropter coniiciendum est, quantum distet sonus oris nostri ab illo ictu intelligentiae, quando ne ipsi quidem impressioni memoriae similis est.

[7] Nos autem plerumque in auditoris utilitatem vehementer ardentes ita loqui volumus, quemadmodum tunc intelligimus, cum per ipsam intentionem loqui non possumus; et quia non succedit angimur et velut frustra operam insumamus, taedio marcescimus, atque ex ipso taedio languidior fit idem sermo et hebetior quam erat, unde perduxit ad taedium.

4. *De catechizandi labore. Rerum dispositio.*—[8] Sed mihi saepe indicat eorum studium qui me audire cupiunt, non ita esse frigidum eloquium

frecuencia de que mis palabras no son tan frías como a mí me parece, y al través de su satisfacción descubro que están sacando algún provecho de mi discurso; así, pues, pongo gran interés en desempeñar con atención este servicio en el que veo que mis oyentes reciben con agrado lo que yo les expongo. [9] De la misma manera, puesto que con mucha frecuencia se te encomiendan los que han de ser instruidos en la fe, también tú debes pensar que tus palabras no desagradan a los demás como te desagradan a ti, ni debes considerarte inútil cuando no llegas a explicar tus propias ideas según tus deseos, pues a veces ni siquiera intuyes las cosas como desearías. [10] Porque, efectivamente, ¿quién no ve en esta vida sino mediante enigmas y como en un espejo? Ni siquiera el amor es tan grande que pueda penetrar, rota la oscuridad de la carne, en la serena eternidad, de donde de alguna manera reciben su luz hasta las cosas perecederas. [11] Pero ya que los buenos avanzan de día en día hacia la visión del día eterno, que no conoce las revoluciones del sol ni las sucesiones de la noche, que ni ojo vio, ni oído oyó, ni jamás subió al corazón del hombre, la razón principal por la que nosotros despreciamos nuestros discursos a los que instruimos es ésta: que nos agrada la originalidad en nuestra exposición y nos disgusta hablar de cosas ya conocidas.

[12] Y, sin duda alguna, se nos escucha con mayor agrado cuando también nosotros nos recreamos en nuestro propio trabajo, porque el hilo de nuestro discurso vibra con nuestra propia alegría y fluye con más facilidad y persuasión. [13] Por lo

meum, ut videtur mihi; et eos inde aliquid utile capere, ex eorum delectatione cognosco, mecumque ago sedulo, ut huic exhibendo ministerio non desim, in quo illos video bene accipere quod exhibetur. [9] Sic et tu, eo ipso quod ad te saepius adducuntur qui fide imbuendi sunt, debes intelligere non ita displicere aliis sermonem tuum ut displicet tibi, nec infructuosum te debes putare, quod ea quae cernis non explicas ita ut cupis; quando forte ut cupis nec cernere valeas. [10] Quis enim in hac vita nisi in aenigmate et per speculum videt? (1 Cor 13,12). Nec ipse amor tantus est, ut carnis disrupta caligine penetret in aeternum serenum, unde utcumque fulgent etiam ista quae transeunt. [11] Sed quia boni proficiunt de die in diem ad videndum diem sine volumine caeli et sine noctis incursu, quem oculus non videt, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit (1 Cor 2,9): nulla maior causa est, cur nobis in imbuendis rudibus noster sermo vilescat, nisi quia libet inusitate cernere et taedet usitate proloqui.

[12] Et re quidem vera multo gratius audimur, cum et nos eodem opere delectamur: afficitur enim filum locutionis **[124]** nostrae ipso nostro gaudio, et exit facilius atque acceptius. [13] Quapropter non arduum est

mismo, no es difícil tarea establecer las cosas objeto de la fe que debemos exponer, desde dónde y hasta dónde deben ser tratadas; ni cómo hemos de variar la exposición para que unas veces sea más breve y otra más extensa, con tal que siempre sea plena y perfecta; o cuándo debemos servirnos de una fórmula breve y cuándo de otra más extensa. En todo caso, lo que siempre hemos de cuidar sobre todo es ver qué medios se han de emplear para que el catequista lo haga siempre con alegría [6], pues cuanto más alegre esté más agradable resultará. [14] La razón de esta recomendación es bien clara: si Dios ama al que reparte con alegría las cosas materiales, ¿con cuánta más razón amará al que distribuye las espirituales? Pero el que esta alegría aparezca en el momento oportuno corresponde a la misericordia de aquel que nos ordena la generosidad.

[15] Así, pues, de acuerdo con tus deseos, trataremos primero del modo de la exposición, luego del arte de enseñar y exhortar y, finalmente, de la manera de conseguir esta alegría, según lo que Dios nos vaya sugiriendo.

PARTE PRIMERA

Del método y teoría de la catequesis

NORMAS PARA LA EXPOSICIÓN DE LA FE

III 5. *La base son los hechos más importantes de la historia religiosa.*—[1] Tenemos una exposición completa cuando la

negotium, ea quae credenda insinuantur praecipere, unde et quo usque narranda sint; nec quomodo sit varianda narratio, ut aliquando brevior, aliquando longior, semper tamen plena atque perfecta sit; et quando breviore, et quando longiore sit utendum: sed quibus modis faciendum sit, ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suavior erit, quanto magis id potuerit), ea cura maxima est. [14] Et praeceptum quidem rei huius in promtu est. Si enim in pecunia corporali, quanto magis in spiritali hilarem datorem diligit deus (2 Cor 9,7)? Sed haec hilaritas ad horam ut adsit, eius est misericordiae qui ista praecepit.

[15] Itaque prius de modo narrationis quod te velle cognovi, tum de praecipiendo atque cohortando, postea de hac hilaritate comparanda, quae deus suggesserit, disseremus.

PARS PRIOR

Catechizandi ratio et ars

DE FIDEI EXPOSITIONE NORMAE

III 5. *Fundamenta in gravioribus rerum divinarum factis.*—(313) [1] Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum

[6] Véase nota complementaria n.13: *La alegría en la catequesis*, p.685.

catequesis comienza por la frase: *Al principio creó Dios el cielo y la tierra,* y termina en el período actual de la historia de la Iglesia. [2] Pero no por eso debemos recitar de memoria, aunque lo hayamos aprendido palabra por palabra, todo el Pentateuco, y todos los libros de los Jueces, de los Reyes y de Esdras, y todo el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, y tampoco hemos de explicar y comentar en nuestra exposición todo lo que se nos cuenta en esos libros, pues ni hay tiempo ni a ello nos vemos obligados necesariamente. Más bien hay que compendiar de forma resumida y general todas las cosas, de modo que escojamos los hechos más admirables que se escuchan con más agrado y que constituyen los pasajes mismos del relato. Y no conviene mostrar tales hechos como entre velos para quitarlos inmediatamente de la vista; antes, al contrario, deteniéndonos en ellos algún tiempo, debemos exponerlos y desentrañarlos y ofrecerlos a la admiración de los oyentes para que los examinen y contemplen con atención. En cuanto al resto, podemos insertarlo dentro del contexto mediante una rápida exposición. [3] De esta forma, lo que deseamos poner más de relieve resaltará más frente al papel secundario de lo demás; y aquel a quien deseamos estimular con nuestra exposición no llegará cansado a la narración, y no se encontrará confundida la mente del que debemos instruir con nuestras enseñanzas.

6. *La explicación de todo radica en la caridad.*—[4] Por supuesto que en todas las cosas conviene no sólo tener presente

est: *In principio fecit deus caelum et terram* (Gen 1,1), usque ad praesentia tempora ecclesiae. [2] Non tamen propterea debemus totum pentateuchum, totosque iudicum et regnorum [a] et Ezrae libros [b], totumque evangelium et actus apostolorum, vel, si ad verbum edidicimus, memoriter reddere, vel nostris verbis omnia quae his continentur voluminibus narrando evolvere et explicare; quod nec tempus capit, nec ulla necessitas postulat: sed cuncta summatim generatimque complecti, ita ut eligantur quaedam mirabiliora, quae suavius audiuntur atque in ipsis articulis constituta sunt, ut ea tamquam in involucris ostendere statimque a conspectu abripere non oporteat, sed aliquantum immorando quasi resolvere atque **[125]** expandere, et inspicienda atque miranda offerre animis auditorum: cetera vero celeri percursione inserendo contexere. [3] Ita et illa quae maxime commendari volumus aliorum submissione magis eminent; nec ad ea fatigatus pervenit quem narrando volumus excitare, nec illius memoria confunditur quem docendo debemus instruere.

6. *Omnia Dei amore patent.*—[4] In omnibus sane non tantum nos oportet intueri praecepti finem, quod est caritas de corde puro et

a] Algunos mss. traen *Esdrae.*
b] El título *Libri regnorum* —que se encuentra en Cipriano y Ambrosio— es la traducción del griego. La Vulgata de San Jerónimo lo cambia en *Libri regum.*

la finalidad del precepto, es decir, «de la caridad, fruto de un corazón puro, de una conciencia recta y de una fe sincera», para dirigir a ella todo cuanto decimos, sino también mover y orientar hacia esa misma finalidad la atención del que instruimos con nuestras palabras. [5] Pues, en efecto, todo lo que leemos en las Sagradas Escrituras fue escrito exclusivamente para poner de relieve, antes de su llegada, la venida del Señor y prefigurar la Iglesia futura, es decir, el pueblo de Dios, formado de entre todas las razas, que es su cuerpo. Y en éste se incluyen y se cuentan todos los santos que vivieron en este mundo, incluso antes de la venida del Señor, y cuantos creyeron que había de venir con la misma fe con que nosotros sabemos que ha venido ya.

[6] Así como al nacer Jacob sacó fuera del seno materno, en primer lugar, la mano con que agarraba el pie de su hermano, nacido antes, y luego asomó la cabeza, e inmediatamente, como es lógico, los demás miembros; y así como la cabeza precede en poder y dignidad no sólo a los miembros que salieron después, sino incluso a la misma mano que le precedió al nacer, y aunque la cabeza no fue la primera en aparecer, pero sí lo es en el orden de la naturaleza, [7] así también nuestro Señor Jesucristo, antes de manifestarse en la carne y, en cierto modo, antes de salir del seno de su misterio y de presentarse a los ojos de los hombres como mediador ante Dios y los hombres, Dios que está sobre todos los seres y es bendito por los siglos, envió previamente, entre los santos patriarcas y profetas, una parte de su cuerpo, anunciando con ella, como con la mano, su

conscientia bona et fide non ficta (1 Tim 1,5), quo ea quae loquimur cuncta referamus: sed etiam illius quem loquendo instruimus, ad id movendus atque illuc dirigendus adspectus est. [5] Neque enim ob aliud ante adventum domini scripta sunt omnia quae in sanctis scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus et futura praesignaretur ecclesia, id est, populus dei per omnes gentes, quod est corpus eius (Col 1,18); adiunctis atque annumeratis omnibus sanctis, qui etiam ante adventum eius in hoc saeculo vixerunt, ita eum credentes venturum esse, sicut nos venisse.

[6] Sicut enim Iacob (cf. Gen 25,25) manum prius dum nasceretur emisit ex utero, qua etiam pedem praenascentis fratris tenebat, deinde utique secutum est caput, tum demum necessario membra cetera (sed tamen caput non tantum ea membra quae secuta sunt, sed etiam ipsam manum quae in nascendo praecessit, dignitate ac potestate praecedit, et quamvis non tempore apparendi, tamen naturae ordine prius est): [7] ita et dominus Iesus Christus, etsi antequam appareret in carne et quodam modo ex utero secreti sui ad hominum oculos mediator dei et hominum (1 Tim 2,5) homo procederet (Rom 9,5), qui est super omnes deus benedictus in saecula (Col 1,18; Eph 4,12), praemisit in sanctis patriarchis et prophetis quamdam partem corporis sui, qua velut *(314)* manu se nasciturum esse

futuro nacimiento. E incluso aherrojó al pueblo que le había precedido orgullosamente con los vínculos de la ley, como con cinco dedos, [8] porque al través de los cinco períodos de la historia no cesó de anunciar y profetizar su venida, y de acuerdo con esto escribió el Pentateuco por medio de aquel que estableció la ley. Y los soberbios, de sentimientos carnales, deseosos de instaurar su propia justicia, no fueron colmados de bendiciones por la mano abierta de Cristo, sino que se vieron retenidos por la mano cerrada y apretada. Y, en consecuencia, les fueron atados los pies y cayeron por tierra; nosotros, en cambio, nos levantamos y fuimos encumbrados.

[9] Así, pues, aunque, como he dicho, Cristo el Señor había enviado por delante una parte de su cuerpo, entre los justos que le precedieron en cuanto al tiempo de su nacimiento, sin embargo, él es la cabeza de la Iglesia, y todos aquellos justos se unieron al mismo cuerpo, cuya cabeza es Cristo, mediante la fe en aquel que anunciaba. Y no se apartaron de él por haber nacido antes, sino que fueron incorporados por haberse sometido a su voluntad. Pues aunque la mano pueda salir antes que la cabeza, su articulación está dependiendo de la cabeza. [10] Por eso, todo lo que fue escrito antes lo fue para nuestra enseñanza y fue figura de nuestra realidad, y como símbolo aparecía en ellos; pero, en realidad, fue escrito para nosotros, para quienes llega el final de los tiempos.

praenuntians, etiam populum praecedentem superbe, **[126]** vinculis legis tamquam digitis quinque supplantavit [a] [8] [quia et per quinque temporum articulos praenuntiari venturus [b] prophetarique non destitit; et huic rei consonans per quem lex data est, quinque libros conscripsit; et superbi carnaliter sentientes (Rom 8,5; 10,3) et suam iustitiam volentes constituere, non aperta manu Christi repleti sunt benedictione, sed constricta atque conclusa retenti sunt: itaque illis obligati sunt pedes et ceciderunt, nos autem surreximus et erecti sumus (Ps 19,9)].

[9] Quamvis ergo, ut dixi, praemiserit dominus Christus quamdam partem corporis sui in sanctis, qui eum nascendi tempore praeierunt: tamen ipse est caput corporis ecclesiae (Col 1,18), illique omnes eidem corpori cuius ille caput est cohaeserunt, credendo in eum quem praenuntiabant. Non enim praecurrendo divulsi sunt, sed adiuncti potius obsequendo. Nam etsi manus a capite praemitti potest, connexio tamen eius sub capite est. [10] Quapropter omnia quae ante scripta sunt, ut nos doceremur scripta sunt (Rom 15,4), et figurae nostrae fuerunt (1 Cor 10,6-11); et in figura contingebant in eis: scripta sunt autem propter nos, in quos finis saeculorum obvenit (Rom 5,8-9; 1 Cor 10,11).

a] Algunos códices traen *supplantaret* y *supplantantur*.
b] Otros leen *futurus*.

El amor de Dios y su venida

IV 7. *Correspondencia al amor de Dios.*—[1] Ahora bien, ¿cuál ha sido en realidad la razón más grande para la venida del Señor si no es el deseo de Dios de mostrarnos su amor, recomendándolo tan vivamente? Porque, cuando todavía éramos enemigos, Cristo murió por nosotros. Y esto porque el fin del precepto y la plenitud de la ley es la caridad, a fin de que nosotros también nos amemos unos a otros, y así como él dio su vida por nosotros, también nosotros demos la nuestra por los hermanos. Y porque Dios nos amó primero y no perdonó la vida de su Hijo único, sino que lo entregó por todos nosotros, si antes nos costaba amarle, ahora al menos no nos cueste corresponder a su amor.

[2] No hay ninguna invitación al amor mayor que adelantarse en ese mismo amor; y excesivamente duro es el corazón que, si antes no quería ofrecer su amor, no quiera luego corresponder al amor. [3] Bien advertimos esto en los mismos amores ilícitos y vergonzosos: los que buscan ser correspondidos en sus amores no hacen sino manifestar ostentosamente, por los medios a su alcance, cuánto aman, y tratan de poner por delante la imagen de la justicia para poder exigir, en cierto modo, la correspondencia de aquellos corazones que tratan de seducir. Y se abrasan todavía más, con una pasión más ardiente, cuan-

Dei amor eiusque adventus

IV 7. *Dei dilectioni responsio.*—[1] Quae autem maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet deus dilectionem suam in nobis, commendans eam vehementer: quia cum adhuc inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est (Rom 5,8-9. Hoc autem ideo, quia finis praecepti et plenitudo legis caritas est (Rom 13,10; 1 Io 4,11; Io 13,34; 1 Tim 1,5; 1 Io 3,16), ut et nos invicem diligamus, et quemadmodum ille pro nobis animam suam posuit, sic et nos pro fratribus animam ponamus, et ipsum deum, quoniam prior dilexit nos, et filio suo unico non peper**[127]**cit, sed pro nobis omnibus tradidit eum (1 Io 4,10-19; Rom 8,32), si amare pigebat, saltem nunc redamare non pigeat.

[2] Nulla est enim maior ad amorem invitatio quam praevenire amando; et nimis durus est animus, qui dilectionem si nolebat impendere, nolit rependere. [3] Quodsi in ipsis flagitiosis et sordidis amoribus videmus, nihil aliud eos agere qui amari vicissim volunt, nisi ut documentis quibus valent aperiant et ostendant quantum ament, eamque imaginem iustitiae praetendere affectant, ut vicem sibi reddi quodam modo flagitent ab eis animis, quos illecebrare moliuntur, ipsique ardentius aestuant, cum iam moveri eodem igne etiam illas mentes quas appetunt sentiunt; si ergo et

do ven que las almas que desean conquistar se van encendiendo en su misma pasión. Por tanto, si hasta un corazón encendido se abrasa más todavía al sentir que es correspondido en su amor, es evidente que no hay causa mayor para iniciar o aumentar el amor como el darse cuenta de que es amado quien todavía no ama, o que es correspondido el que ya amaba, o que espera ser amado o comprueba que ya lo es.

[4] Y si esto sucede hasta en los amores ilícitos, ¿cuán más plenamente en la amistad? Pues ¿qué otra cosa tememos más en las faltas contra la amistad sino que nuestro amigo piense o que no le amamos o que le amamos menos de lo que él nos ama? Porque si llegase a creer esto, sería más frío en su amor, gracias al cual los hombres gozan de la mutua amistad. Y si ese amigo no es tan débil que se deje enfriar completamente en su amor ante esa ofensa, se mantendrá en un amor de conveniencia, pero no de gozo.

[5] Realmente merece la pena observar que, si los superiores desean ser amados por sus inferiores y se alegran de su obsequiosa obediencia, y cuanto más obedientes los ven tanto más los aprecian, con mucho más amor se inflama el inferior cuando se da cuenta de que el superior le ama. [6] En efecto, el amor es tanto más grato cuanto menos se agosta por la sequedad de la indigencia, y más profusamente fluye de la benevolencia: el primer amor procede de la miseria; el segundo, de la misericordia. Y si acaso el inferior no esperaba la posibilidad de

animus qui torpebat, cum se amari senserit excitatur, et qui iam fervebat, cum se redamari didicerit, magis accenditur: manifestum est nullam esse maiorem causam, qua vel inchoetur vel augeatur amor, quam cum amari se cognoscit qui *(315)* nondum amat aut redamari se vel posse sperat, vel iam probat, qui prior amat.

[4] Et si hoc etiam in turpibus amoribus, quanto plus [a] in amicitia? Quid enim aliud cavemus in offensione amicitiae, nisi ne amicus arbitretur quod eum vel non diligimus, vel minus diligimus quam ipse nos diligit? Quod si crediderit, frigidior erit in eo amore quo invicem homines mutua familiaritate perfruuntur; et si non ita est infirmus, ut haec illum offensio faciat ab omni dilectione frigescere, in ea se tenet, qua non ut fruatur, sed ut consulat diligit.

[5] Operae pretium est autem animadvertere, quomodo, quamquam et superiores velint se ab inferioribus diligi eorumque in se studioso delectentur obsequio, et quanto magis id senserit, tanto magis eos diligant, tamen quanto amore exardescat inferior, cum a superiore se diligi senserit. [6] Ibi enim gratior amor est, ubi non aestuat indigentiae siccitate, sed ubertate beneficentiae profluit. Ille namque amor ex miseria est, iste ex misericordia. Iam vero si etiam se amari **[128]** posse a superiore desperabat inferior, ineffabiliter commovebitur in amorem, si ultro ille fuerit

a] Otros leen *purius.*

ser amado por el superior, se sentirá movido de modo inefable al amor si aquel espontáneamente se digna manifestarle cuánto le ama a él, que nunca habría osado esperar un bien tan grande.

[7] ¿Y qué hay más excelso que un Dios que juzga y más desesperado que un hombre pecador? Este tanto más se había entregado al yugo y al dominio de las soberbias potestades, que no pueden hacerlo feliz, cuanto más había desesperado de poder ser considerado por aquella autoridad, que no desea distinguirse por la malicia, sino que es sublime en su bondad.

8. *La venida de Cristo, prueba del amor de Dios.*—[8] Por tanto, si Cristo vino a este mundo para que el hombre supiera cuánto le ama Dios y aprendiera a encenderse inflamado en el amor del que le amó primero, y en el amor del prójimo, de acuerdo con la voluntad y el ejemplo de quien se hizo prójimo al amar previamente no al que estaba cerca, sino al que vagaba muy lejos de él; y si toda la Escritura divina, que ha sido escrita antes de su venida, ha sido escrita para preanunciar la llegada del Señor, y si todo cuanto más tarde fue recogido en las Escrituras y confirmado por la autoridad divina, nos habla de Cristo y nos invita al amor, es evidente que no sólo toda la Ley y los Profetas —que hasta entonces, cuando el Señor predicaba, constituían la única Escritura Santa—, sino también todos los libros divinos que más tarde han sido reconocidos para nuestra salvación y conservados para nuestra memoria, se apoyan en estos dos preceptos del amor de Dios y del amor del prójimo. [9] Por esta razón, en el Antiguo Testamento está

dignatus ostendere, quantum diligat eum, qui nequaquam sibi tantum bonum promittere auderet. [7] Quid autem superius deo iudicante, et quid desperatius homine peccante? Qui se tanto magis tuendum et subiugandum superbis potestatibus addixerat [b] quae beatificare non possunt, quanto magis desperaverat posse sui curam geri ab ea potestate, quae non malitia sublimis esse vult, sed bonitate sublimis est.

8. [8] *Amoris Dei argumentum Christi adventus.*—Si ergo maxime propterea Christus advenit, ut cognosceret homo quantum eum diligat deus, et ideo cognosceret, ut in eius dilectionem a quo prior dilectus est (1 Io 4,10-19) inardesceret, proximumque illo iubente et demonstrante diligeret, qui non proximum, sed longe peregrinantem (cf. Lc 15,13; 10,36) diligendo factus est proximus; omnisque scriptura divina quae ante scripta est, ad praenuntiandum adventum domini scripta est, et quidquid postea mandatum est litteris et divina auctoritate firmatum, Christum narrat et dilectionem monet [a]: manifestum est, non tantum totam legem et prophetas in illis duobus pendere praeceptis dilectionis dei et proximi (Mt 22,40), quae adhuc sola scriptura sancta erat, cum hoc dominus diceret, sed etiam quaecumque posterius salubriter conscripta sunt memoriaeque mandata divinarum volumina litterarum. [9] Quapropter in veteri

b] Otra lectura dice *adduxerat.*
a] Otros traen *movet.*

velado el Nuevo, y en el Nuevo está la revelación del Antiguo. Según aquella velación, los hombres materiales, que sólo entienden carnalmente, están sometidos, tanto entonces como ahora, al temor del castigo. En cambio, con esta revelación los hombres espirituales que entienden las cosas espiritualmente se ven libres gracias al regalo del amor: los de entonces, a los que fueron reveladas incluso las cosas ocultas porque las buscaban en su piedad, y los de ahora, que buscan sin soberbia para que no se les oculten las cosas reveladas.

[10] Como quiera que nada se opone más a la caridad que la envidia, y la madre de la envidia es la soberbia, el Señor Jesucristo, Dios y hombre, es al mismo tiempo una prueba del amor divino hacia nosotros y un ejemplo entre nosotros de humildad humana, para que nuestra más grave enfermedad sea curada por la medicina contraria. Gran miseria es, en efecto, el hombre soberbio, pero más grande misericordia es un Dios humilde.

[11] Por consiguiente, teniendo presente que la caridad debe ser el fin de todo cuanto digas, explica cuanto expliques de modo que la persona a la que te diriges, al escucharte crea, creyendo espere y esperando ame.

tetamento est occultatio novi, in novo testamento est manifestatio veteris. Secundum illam occultationem carnaliter intelligentes carnales, et tunc et nunc, poenali timore subiugati sunt. Secundum hanc autem manifestationem spiritales, et tunc quibus pie pulsantibus etiam occulta patuerunt, et nunc qui non superbe quaerunt (Rom 8,5; 1 Cor 10,3; Lc 11,9; Apoc 3,20), ne etiam aperta claudantur, spiritaliter intelligentes donata caritate liberati sunt.

[10] Quia ergo caritati nihil adversius quam invidentia, mater autem invidentiae superbia est: *(316)* idem dominus Iesus Christus, deus **[129]** homo, et divinae in nos dilectionis indicium est et humanae apud nos humilitatis exemplum, ut magnus tumor noster maiore contraria medicina sanaretur. Magna est enim miseria superbus homo, sed maior misericordia humilis deus.

[11] Hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposita [b], quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet (1 Cor 13,13).

b] Otros leen *proposito.*

Disposiciones del catequizando

V 9. *Disposiciones para la eficacia de la catequesis.*— [1] Añadamos que la caridad se puede edificar partiendo de la misma severidad de Dios, que sacude con terror salubérrimo los corazones de los hombres, de forma que el hombre, que se alegra de ser amado por aquel a quien teme, se atreva a corresponder a su amor, y aunque pudiera hacerlo impunemente, se avergüence de ofenderlo por un sentimiento de pundonor. [2] En verdad, muy raras veces, por no decir nunca, sucede que el que se presenta para hacerse cristiano [7] no esté movido por un cierto temor de Dios. Si en realidad quiere hacerse cristiano porque espera lograr algún beneficio humano de parte de personas, a las que, de otra manera, no podría agradar, o para evitar la enemistad de otros cuya hostilidad y malos tratos teme, ese tal no quiere serlo realmente, sino simularlo. Sabemos que la fe no es objeto del cuerpo reverente, sino del alma creyente. [3] Con todo, casi siempre interviene la misericordia de Dios, por medio del ministerio del catequista, de modo que aquel hombre, conmovido por el discurso, desee de verdad hacerse lo que antes pensaba simular: cuando comience a desear esto, pensemos que ya ha venido hasta nosotros.

[4] Nosotros, ciertamente, desconocemos el momento en que un hombre, que está presente ante nosotros, ha venido en rea-

Animi auditoris affectio

V 9. *Animus ad efficaciter audiendum.*—[1] De ipsa etiam severitate dei, qua corda mortalium saluberrimo terrore quatiuntur, caritas aedificanda est, ut ab eo quem timet amari se gaudens, eum redamare audeat [c] eiusque in se dilectioni, etiamsi impune posset, tamen displicere vereatur. [2] Rarissime quippe accidit, immo vero numquam, ut quisquam veniat volens fieri Christianus, qui non sit aliquo dei timore perculsus (Mt 13,30). Si enim aliquod commodum exspectando ab hominibus, quibus se aliter placiturum non putat, aut aliquod ab hominibus incommodum devitando, quorum offensionem aut inimicitias reformidat, vult fieri Christianus: non fieri vult potius quam fingere. Fides enim non res est salutantis [d] corporis, sed credentis animi. [3] Sed plane saepe adest misericordia dei per ministerium catechizantis, ut sermone commotus iam fieri velit, quod decreverat fingere; quod cum velle coeperit, tunc eum venisse deputemus.

[4] Et occultum quidem nobis est, quando veniat animo quem iam corpore praesentem videmus; sed tamen sic eum eo debemus agere, ut fiat in

[7] Véase nota complementaria n.14: *El examen de admisión,* p.686.

c] Otros traen *gaudeat.*
d] También leemos *saltantis.*

lidad; por eso debemos obrar con él de modo que llegue a esa decisión, si es que no la tiene ya. Porque si ya está decidido, nada se pierde, pues nuestro modo de proceder le anima, aunque no sepamos en qué momento o en qué circunstancia se ha producido su decisión. [5] Ciertamente es útil, siempre que esto sea posible, que nos enteremos a tiempo de parte de los que le han conocido acerca de su estado de ánimo y de los motivos que le han empujado a abrazar nuestra religión. Y si no hubiera ninguno que pudiese informarnos sobre esto, debemos preguntárselo a él mismo directamente, para comenzar nuestra instrucción de acuerdo con lo que él hubiera respondido. [6] Si con fingidas intenciones se acercó, buscando ventajas o evitando incomodidades, seguirá mintiendo con seguridad. No obstante, podemos comenzar nuestra explicación partiendo de su misma respuesta mentirosa, pero no para refutar sus mentiras, como si de ellas nos hubiéramos dado cuenta, sino para que suponiendo que ha venido con buenas intenciones —lo cual siempre acepta, sea verdad o no lo sea— y alabando y aceptando sus palabras, consigamos que se complazca en ser tal cual él desea parecer a nuestros ojos.

[7] Pero si, por el contrario, hubiere respondido algo diferente de lo que debe animar los sentimientos de quien va a ser educado en la religión cristiana, reprendiéndolo con mucha dulzura y suavidad, como hombre rudo e ignorante, y demostrando y alabando el fin justísimo de la doctrina cristiana, con seriedad y brevedad, para no robar tiempo a la futura exposición y para evitar imponerle cosas para las que todavía no

illo haec voluntas, etiamsi non est: nihil enim deperit, quando, si est, utique tali nostra actione firmatur, quamvis quo tempore, vel qua hora coeperit, ignoremus. [5] Utile est sane, ut praemoneamur antea, si fieri potest, ab iis qui eum norunt, in quo statu animi sit, vel quibus causis commotus ad suscipiendam religionem venerit. Quodsi defuerit **[130]** alius a quo id noverimus, etiam ipse interrogandus est, ut ex eo quod responderit ducamus sermonis exordium. [6] Sed si ficto pectore accessit (cf. Ps 110,10), humana commoda cupiens vel incommoda fugiens, utique mentiturus est: tamen ex eo ipso quod mentitur capiendum est principium, non ut refellatur eius mendacium, quasi tibi certum sit, ut si dixerit eo proposito se venisse (quod vere approbandum est, sive ille verum sive falsum dicat), tale tamen propositum quali se venisse respondit approbantes atque laudantes, faciamus eum delectari esse se talem, qualem videri cupit.

[7] Si autem aliud dixerit quam oportet esse in animo eius, qui christiana fide imbuendus est, blandius et lenius reprehendendo tamquam rudem et ignarum, et christianae doctrinae finem verissimum demonstrando atque laudando breviter et graviter, ne aut tempora futurae narrationis

está preparado, hay que obrar de modo que desee lo que todavía no quería por error o por falsedad.

Motivos de la búsqueda de Dios y primera instrucción

VI 10. *Primeros pasos de la instrucción.*—[1] Si tal vez hubiera respondido que ha sido una inspiración divina la que le ha amonestado y amedrentado para hacerse cristiano, nos ofrece una ocasión verdaderamente feliz para comenzar nuestra instrucción acerca del gran cuidado que Dios tiene para con nosotros. [2] Sin duda alguna, su atención debe pasar del mundo de los milagros y de las fantasías a ese otro más sólido de las Escrituras y de las profecías más ciertas, a fin de que se dé cuenta de la gran misericordia que Dios ha empleado con él al enviarle aquella advertencia antes de acercarse a las Santas Escrituras. [3] Incluso debe hacérsele notar que el mismo Señor no le amonestaría o urgiría a hacerse cristiano e incorporarse a la Iglesia, ni le habría iluminado con tales signos y revelaciones si no hubiera querido que él recorriera con mayor tranquilidad y garantía el camino ya preparado en las Escrituras Santas, en las que no debe buscar prodigios visibles, sino que deberá acostumbrarse a poner su esperanza en las cosas invisibles: las Escrituras le comunicarán sus avisos no mientras duerme, sino cuando está despierto.

occupes aut eam non prius collocato animo audeas imponere, facias eum velle quod aut per *(317)* errorem aut per simulationem nondum volebat.

Dei inquirendi ratio et prima admonitio

VI 10. *Instructionis initia.*—[1] Quod si forte se divinitus admonitum vel territum esse responderit, ut fieret Christianus, laetissimum nobis exordiendi aditum praebet, quanta deo sit cura pro nobis. [2] Sane ab huiusmodi miraculorum sive somniorum ad scripturarum solidiorem viam et oracula certiora transferenda est eius intentio, ut et illa admonitio quam misericorditer ei praerogata sit, noverit, antequam scripturis sanctis inhaereret. [3] Et utique demonstrandum est ei, quod ipse dominus non eum admoneret aut compelleret fieri Christianum et incorporari ecclesiae, seu talibus signis aut revelationibus erudiret, nisi iam praeparatum iter in scripturis sanctis, ubi non quaereret visibilia miracula, sed invisibilia sperare consuesceret, neque dormiens, sed vigilans moneretur, eum securius et tutius **[131]** carpere voluisset.

[4] A partir de aquí debe iniciarse ya la explicación del hecho que Dios creó todas las cosas muy buenas, y se debe continuar, como dijimos, hasta los tiempos actuales de la Iglesia, de manera que expongamos cada una de las realidades y hechos o acontecimientos que narramos en sus causas y razones, por medio de las cuales refiramos todo a aquel fin del amor, del que no debe apartarse un momento la intención del que habla ni del que escucha. [5] Si en realidad los que son considerados y llamados buenos gramáticos intentan sacar alguna utilidad de las fábulas de los poetas, que son ficticias y formadas al gusto de mentes superficiales, aunque todo esto no sirva más que para la búsqueda de una vana satisfacción temporal, cuánto más debemos nosotros estar en guardia para que todo aquello que exponemos, sin la explicación de sus causas, no sea aceptado por unos motivos frívolos o por una malsana ansiedad. [6] No por eso debemos detenernos en estas cosas de manera que, perdido el hilo de nuestro discurso, nuestro corazón y nuestras palabras se enreden en recovecos de explicaciones complicadas; antes al contrario, que sea la verdad misma de nuestros razonamientos como el oro que engasta una serie de piedras preciosas, sin que con ello se altere de modo desproporcionado el conjunto ornamental.

[4] Inde iam exordienda narratio est, ab eo quod fecit deus omnia bona valde (Gen 1,31), et perducenda, ut diximus, usque ad praesentia tempora ecclesiae, ita ut singularum rerum atque gestorum quae narramus causae rationesque reddantur, quibus ea referamus ad illum finem dilectionis (cf. 1 Tim 1,5), unde neque agentis aliquid neque loquentis oculus avertendus est. [5] Si enim fictas poetarum fabulas et ad voluptatem [a] excogitatas animorum, quorum cibus nugae sunt, tamen boni qui habentur atque appellantur grammatici, ad aliquam utilitatem referre conantur, quamquam et ipsam vanam et avidam saginae saecularis: quanto nos decet esse cautiores, ne illa quae vera narramus, sine suarum causarum redditione digesta, aut inani suavitate aut etiam perniciosa cupiditate credantur. [6] Non tamen sic asseramus has causas, ut relicto narrationis tractu cor nostrum et lingua in nodos difficilioris disputationis excurrat, sed ipsa veritas adhibitae narrationis [b] quasi aurum sit gemmarum ordinem ligans, non tamen ornamenti seriem ulla immoderatione perturbans.

a] Otros traen *voluntatem.*
b] Otros leen *rationis.*

Del camino que hay que seguir

VII 11. *Exposición de la fe y de la moral.*—[1] Una vez terminada la narración, debemos insistir en la esperanza de la resurrección, y según la capacidad y facultades del oyente, y en función del tiempo disponible, debemos ocuparnos, frente a las vanas burlas de los infieles, de la resurrección del cuerpo y de la bondad del juicio final para los buenos, y de la severidad del mismo para los malos, y de la justicia para todos. Una vez recordadas con horror y desprecio las penas de los impíos, debemos predicar con ardor del reino de los justos y de los fieles y de aquella ciudad celeste y de su gozo. [2] Este es el momento oportuno para instruir y estimular la debilidad de los hombres frente a las tentaciones y los escándalos, de fuera o de dentro de la Iglesia: fuera, contra los paganos, los judíos y los herejes; dentro, contra la paja de la era del Señor. Pero no hemos de enfrentarnos contra cada uno de los tipos de perversidad, ni hemos de refutar cada uno de sus errores con argumentos propios, sino que, de acuerdo con el poco tiempo de que disponemos, hemos de demostrar que todo esto ya estaba predicho, al tiempo que mostramos la utilidad de las tentaciones para la instrucción de los fieles, y la oportunidad de la medicina en el ejemplo de la paciencia de Dios, que permitió que estas cosas permanecieran hasta el final.

[3] Cuando, en cambio, se trata de aquellos cuyos grupos malintencionados llenan materialmente las iglesias, se le deben re-

De itinere prosequendo

VII 11. *Fidei et morum expositio.*—[1] Narratione finita spes resurrectionis intimanda est, et pro capacitate ac viribus audientis, proque ipsius temporis modulo, adversus vanas irrisiones infidelium de corporis resurrectione (cf. Act 17,33) tractandum et futuri ultimi iudicii bonitate in bonos, severitate in malos, veritate in omnes; commemoratisque cum detestatione et horrore poenis impiorum, regnum iustorum atque fidelium et superna illa civitas eiusque gaudium cum desiderio praedicandum est. [2] Tum vero instruenda et animanda est infirmitas hominis adversus tentationes et scandala, sive foris sive in ipsa intus ecclesia: foris adversus gentiles vel Iudaeos vel haereticos, intus autem adversus areae dominicae *(318)* paleam. Non ut contra singula perversorum genera disputetur omnesque illorum pravae opiniones propositis quaestionibus refellantur: sed pro tempore brevi demonstran**[132]**dum est, ita esse praedictum, et quae sit utilitas tentationum erudiendis fidelibus, et quae medicina in exemplo patientiae dei, qui statuit usque in finem ista permittere (cf. Mt 13,30).
[3] Cum vero adversus eos instruitur, quorum perversae turbae corporaliter implent ecclesias, simul etiam praecepta breviter et decenter com-

cordar de modo breve y conveniente, al mismo tiempo, los preceptos de la convivencia cristiana y social, para que no se dejen seducir fácilmente por los borrachos, los avaros, los tramposos, los jugadores, los adúlteros, los fornicadores, los amantes de espectáculos, los vendedores de remedios sacrílegos, los hechiceros, matemáticos o adivinos, los astrólogos o charlatanes, y otros de la misma calaña. De esta forma no podrá pensar que ha de quedar impune al ver que muchos que se llaman cristianos son partidarios de tales artimañas, y las practican y las defienden y las aconsejan y las justifican. [4] Se le debe mostrar efectivamente con el testimonio de los libros sagrados cuál es el fin que tienen garantizado los que perseveran en ese género de vida, y cómo deben ser tolerados en la Iglesia, de la que al final de los tiempos serán separados. Al mismo tiempo se le debe prevenir de que en la Iglesia también encontrará muchos buenos cristianos, ciudadanos auténticos de la Jerusalén celestial, si él mismo comienza a serlo.

[5] Por último, debemos advertirle cuidadosamente que no ponga su esperanza en el hombre: en realidad, no podemos juzgar fácilmente quién es justo, y aunque esto fuera posible, el ejemplo de los justos no sirve para justificarnos a nosotros, sino que nos enseñan los justos que, cuando los imitamos, también nosotros somos justificados por su propio juez. [6] Y aquí llegamos al punto que debemos destacar especialmente, a fin de que el que nos escucha, o mejor dicho, el que escucha a Dios por medio de nosotros, comience a progresar en su modo de vida y en su doctrina, y avance con brío por el camino de Cristo, y no se atreva a atribuirnos ni a nosotros ni a sí mismo

memorentur christianae atque honestae conversationis, ne ab ebriosis, avaris, fraudatoribus, aleatoribus, adulteris, fornicatoribus, spectaculorum amatoribus, remediorum sacrilegorum alligatoribus, praecantatoribus, mathematicis, vel quarumlibet artium vanarum et malarum divinatoribus, atque huiusmodi ceteris ita facile seducatur et impunitum sibi fore arbitretur, quia videt multos qui Christiani appellantur, haec amare et agere et defendere et suadere et persuadere. [4] Quis enim finis praestitutus sit in tali vita perseverantibus, et quam sint in ipsa ecclesia tolerandi, ex qua in fine separandi sunt, divinorum librorum testimoniis edocendum est. Praenuntiandum est etiam inventurum eum in ecclesia multos Christianos bonos, verissimos cives caelestis Ierusalem (Heb 12,22), si esse ipse coeperit.

[5] Ad extremum ne spes eius in homine ponatur, sedulo monendus est: quia neque facile ab homine iudicari potest quis homo sit iustus, et si facile posset, non ideo nobis proponi exempla iustorum, ut ab eis iustificemur, sed ut eos imitantes ab eorum iustificatore nos quoque iustificari sciamus (Ps 77,7; Rom 5,1). [6] Hinc enim fiet quod maxime commendandum est, ut cum ille qui nos audit, immo per nos audit deum, moribus et scientia proficere coeperit et viam Christi alacriter ingredi, nec nobis id audeat assignare nec sibi; sed et seipsum et nos et quoscunque alios

esta realidad, sino que se ame a sí mismo y a nosotros y a todos sus amigos en aquel y por aquel que le amó cuando era enemigo y, justificándolo, quiso hacerlo amigo suyo. [7] En este punto me parece que no te hacen falta maestros que te indiquen que, cuando tú o los que te escuchan, disponéis de poco tiempo, debes ser breve, y si disponéis de más tiempo puedes extenderte más en la explicación: ésta es, efectivamente, una regla que se aprende sin necesidad de que nadie nos dé normas para ello.

Condiciones del catequizando

VIII 12. *Catequesis de los hombres cultos.*—[1] Ahora bien, hay algo que debes tener en cuenta: cuando se te presenta para recibir la catequesis una persona muy culta en las artes liberales, y que ha tomado la decisión de hacerse cristiano y viene precisamente para ello, es casi seguro que posee un cierto conocimiento de nuestras Escrituras y de nuestros escritores, y que, instruido en nuestras cosas, viene solamente para participar de nuestros sacramentos [8]. Estas personas, efectivamente, ya desde antes de hacerse cristianos, suelen investigar diligentemente todo, comunicando y discutiendo sus inquietudes con quienes les rodean. [2] Así, pues, con éstos hay que ser breve, sin enseñarles con pedantería lo que ya conocen, sino resu-

diligit amicos, in illo et propter illum diligat qui eum dilexit inimicum, ut iustificans faceret amicum (Rom 5,9-10). [7] Hic iam non te puto praeceptore indigere, ut cum occupata sunt tempora, vel tua, vel eorum **[133]** qui te audiunt, breviter agas; cum autem largiora, largius eloquaris; hoc enim nullo admonente ipsa necessitas praecipit.

Audientis indoles

VIII 12. *De excultorum hominum instructione.*—[1] Sed illud plane non praetereundum est, ut si ad te quisquam cetechizandus venerit liberalibus doctrinis excultus, qui iam decreverit esse Christianus, et ideo venerit ut fiat, difficillimum omnino est, ut non multa nostrarum scripturarum litterarumque cognoverit, quibus iam instructus ad sacramentorum participationem tantummodo venerit. Tales enim non eadem hora qua Christiani fiunt, sed ante solent omnia diligenter inquirere, et motus animi sui, cum quibus possunt, communicare atque discutere. [2] Cum his itaque breviter agendum est, et non odiose inculcando quae norunt, sed modeste perstrin-

[8] El precatecumenado terminaba con la imposición del signo de la cruz y con el sacramental de la sal; con esto comenzaba el catecumenado; pero algunos preferían permanecer en este estadio, sin llegar al bautismo.

miendo discretamente y haciéndoles ver que creemos que ya conocen esta o aquella verdad, y en consecuencia enumeremos como de pasada lo que debe ser inculcado a los ignorantes e incultos, de modo que, si la persona instruida ya lo conoce en parte, no nos escuche como a un maestro, y si es que lo ignora todavía, lo vaya aprendiendo a medida que vamos enumerando lo que creíamos ya conocido para él.

[3] Y ciertamente no será inútil que le preguntemos acerca de lo que le impulsó a hacerse cristiano. Si resulta que ha sido persuadido por los libros canónicos o por otros libros valiosos, explícale algo sobre ellos desde el principio, alabándolos por los diferentes méritos de la autoridad canónica y por la diligencia y competencia de los autores, y poniendo de relieve, sobre todo en las Escrituras canónicas, la salubérrima humildad de su admirable profundidad, al tiempo que destacarás en los otros, según los valores de cada uno, el estilo de un lenguaje más sonoro y pulido, adaptado a los espíritus más soberbios y al mismo tiempo a los más humildes.

[4] Sin duda convendrá que te enteres, por lo que él te diga, acerca de sus lecturas preferidas, y sobre qué otros autores ha leído con más frecuencia y que han influido en su decisión de hacerse cristiano. [5] Según lo que nos haya dicho, si conocemos esos libros o si al menos sabemos, por medio de otras iglesias, que han sido escritos por algún autor católico notable, manifestémosle nuestra aprobación y alegría.

[6] Si, por el contrario, cayó en las obras de algún hereje

gendo, ita ut dicamus nos credere, quod iam noverint illud atque illud; atque hoc modo cursim enumerare omnia quae *(319)* rudibus indoctisque inculcanda sunt, ut etsi quid novit eruditus iste, non tamquam a doctore audiat, et si quid adhuc ignorat, dum ea commemoramus quae illum nosse iam credimus, discat.

[3] Nec ipse sane inutiliter interrogatur, quibus rebus motus sit, ut velit esse Christianus: ut si libris ei persuasum esse videris, sive canonicis sive utilium tractatorum, de his aliquid in principio loquaris, collaudans eos pro diversitate meritorum canonicae auctoritatis et exponentium sollertissimae diligentiae, maximeque commendans in scripturis canonicis admirandae altitudinis saluberrimam humilitatem, in illis autem pro sua cuiusque facultate aptum superbioribus et per hoc infirmioribus animis stilum sonantioris et quasi tornatioris eloquii.

[4] Sane etiam exprimendum de illo est, ut indicet quem maxime legerit, et quibus libris familiarius inhaeserit, unde illi persuasum est, ut sociari vellet ecclesiae. [5] Quod cum dixerit, tum si nobis noti sunt illi libri, aut ecclesiastica fama saltem **[134]** accepimus a catholico aliquo memorabili viro esse conscriptos, laeti approbemus.

[6] Si autem in alicuius haeretici volumina incurrit et nesciens forte quod

y, sin saber tal vez que la verdadera fe las rechaza, creyó en ellas por considerarlas escritas por un cristiano, debemos educarlo con cuidado, presentándole la autoridad de la Iglesia universal y de los escritores más brillantes sobre el caso particular.

[7] No olvidemos, sin embargo, que incluso algunos católicos que pasaron de esta vida y legaron a la posteridad algunos escritos, bien porque algunos pasajes de sus obras no fueron bien interpretados, bien porque ellos mismos, a causa de la debilidad humana, no fueron capaces de penetrar en algunos puntos más difíciles con la agudeza de su mente, dieron pie, al alejarse de la verdad por semejanza con lo verdadero, a que algunos intérpretes más presuntuosos y audaces concibieran y dieran a luz alguna herejía. [8] Esto no es de extrañar, ya que, partiendo de los mismos escritos canónicos, donde cada cosa ha sido dicha justísimamente, aun interpretando el pasaje tal como el escritor lo expresó o lo exige la misma verdad (pues si sólo hubiera sido esto, ¿quién no perdonaría con benevolencia la debilidad humana, pronta a corregirse?), y defendiendo a toda costa animosa y obstinadamente lo que, por malicia o por error, creyeron, muchos alumbraron diversos dogmas perniciosos, rompiendo la unidad de nuestra comunión.

[9] Todo esto debe ser tratado, exponiéndolo discretamente, frente al que se acerca a la comunidad del pueblo de Dios, no como ignorante o idiota, como ahora dicen, sino como conocedor y erudito en los libros de los sabios, añadiendo solamente la autoridad del precepto, para que se guarde de los errores de

vera fides improbat, tenuit animo et catholicum esse arbitratur: sedulo edocendus est, praelata auctoritate universalis ecclesiae aliorumque doctissimorum hominum et disputationibus et scriptionibus in eius veritate florentium.

[7] Quamquam et illi qui catholici ex hac vita emigrarunt et aliquid litterarum christianarum posteris reliquerunt, in quibusdam locis opusculorum suorum, vel non intellecti, vel sicuti est humana infirmitas, minus valentes acie mentis abditiora penetrare, et veri similitudine aberrantes a veritate, praesumtoribus et audacibus fuerunt occasioni ad aliquam haeresim moliendam atque gignendam. [8] Quod mirum non est, cum de ipsis canonicis litteris, ubi omnia sanissime dicta sunt, non quidem aliter accipiendo quaedam quam vel scriptor sensit, vel seipsa veritas habet (nam si hoc solum esset, quis non humanae infirmitati ad corrigendum paratae libenter ignosceret?) sed id quod perverse ac prave opinati sunt, animositate acerrima et pervicaci arrogantia defensitantes, multi multa perniciosa dogmata concisa communionis unitate pepererunt.

[9] Haec omnia cum illo qui ad societatem populi christiani, non idiota, ut aiunt, sed doctorum libris expolitus atque excultus accedit, modesta collatione tractanda sunt: tantum assumta praecipiendi auctoritate (ut

la presunción, en la medida en que lo permita la humildad que lo condujo hasta nosotros. [10] Todo lo demás que debe ser narrado o expuesto, según las reglas de la doctrina de la salvación, ya sea sobre la fe, o sobre las costumbres o sobre las tentaciones, debe referirse todo a aquel camino más excelente, según el orden que ya indiqué antes.

Disposición interior y expresión verbal

IX 13. *Catequesis de los gramáticos y oradores.*—[1] Hay también algunos que se presentan después de haber seguido los estudios más corrientes en las escuelas de gramática y oratoria, que no podrás contar ni entre los idiotas o ignorantes, ni entre los más sabios, cuya mente se ha dedicado a cuestiones de gran importancia [9]. [2] A éstos, pues, que según se cree superan a los demás en el arte de la palabra, cuando vengan para hacerse cristianos debemos dedicarnos más ampliamente que a los otros iletrados, pues deben ser diligentemente amonestados a que, revestidos de la humildad cristiana, aprendan a no despreciar a los que, según saben muy bien, evitan con más diligencia los defectos de las costumbres que los del lenguaje, y no se atrevan a comparar un corazón puro con la habilidad de la palabra, aun cuando antes estuvieran acostumbrados a preferir aquella habilidad.

caveat praesumtionis errores), quantum eius humilitas quae illum adduxit, iam sentitur admittere. [10] Cetera vero secundum regulas doctrinae salutaris (cf. 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; 1 Cor 12,31), sive de fide, quaecumque narranda vel disserenda sunt, sive de moribus, sive de tentationibus, eo modo percurrendo quo dixi, ad illam supereminentiorem viam omnia referenda sunt.

De animi dispositione et locutione verborum

IX 13. *Cum grammaticis et oratoribus agendi ratio.*—**[135]** *(320)* [1] Sunt item quidam de scholis usitatissimis grammaticorum oratorumque venientes, quos neque inter idiotas numerare audeas, neque inter illos doctissimos, quorum mens magnarum rerum est exercitata quaestionibus. [2] His ergo qui loquendi arte ceteris hominibus excellere videntur, cum veniunt, ut Christiani fiant, hoc amplius quam illis illitteratis impertire debemus, quod sedulo monendi sunt, ut humilitate induti christiana discant non contemnere, quos cognoverint morum vitia quam verborum amplius devitare, et cordi casto linguam exercitatam nec conferre audeant quam etiam praeferre consueverant.

[9] Véase nota complementaria n.15: *Conversión y cultura,* p.687.

[3] A estos tales debemos enseñar sobre todo a que escuchen las divinas Escrituras para que su lenguaje sólido no les resulte despreciable por no ser altisonante, y no piensen que las palabras y las acciones de los hombres, que se leen en aquellos libros, envueltos o encubiertos por expresiones carnales, hayan de ser tomadas a la letra, sino que deben ser explicados e interpretados para su justa comprensión. Y por lo que se refiere a la utilidad misma del sentido secreto, de donde también toman su nombre los misterios, hay que mostrarles mediante la experiencia cuánto valen las tinieblas del enigma para avivar el amor de la verdad y para alejar el aburrimiento tedioso, cuando la explicación alegórica de una cosa les descubre algo que antes, tal como se presentaba a su mente, no les movía. [4] En efecto, a éstos les es utilísimo saber que los conceptos deben ser preferidos a las palabras, como el alma al cuerpo. De donde se sigue que, así como deben preferir escuchar discursos verdaderos que bien elaborados, del mismo modo deben preferir los amigos prudentes a los hermosos.

[5] Deberán saber también que no hay otra voz para los oídos de Dios que el afecto del corazón. De esta manera no se reirán cuando se den cuenta de que algunos obispos y ministros de la Iglesia invocan a Dios con barbarismos o solecismos, o no entienden o pronuncian de mala manera las palabras que emplean. [6] Y no es que todo esto no deba corregirse, de modo que el pueblo responda «amén» a lo que entienda perfectamente, sino que incluso deben saber tolerarlo los que han aprendido

[3] Maxime autem isti docendi sunt scripturas audire divinas, ne sordeat eis solidum eloquium, quia non est inflatum, neque arbitrentur carnalibus integumentis involuta atque operta dicta vel facta hominum, quae in illis libris leguntur, non evolvenda atque aperienda ut intelligantur, sed sic accipienda ut litterae sonant; deque ipsa utilitate secreti, unde etiam mysteria vocantur, quid valeant aenigmatum latebrae ad amorem veritatis acuendum, decutiendumque fastidii torporem, ipsa experientia probandum est talibus, cum aliquid eis quod in promptu positum non ita movebat, enodatione allegoriae alicuius eruitur. [4] His enim maxime utile est nosse, ita esse praeponendas verbis sententias, ut praeponitur animus corpori. Ex quo fit, ut ita malle debeant veriores quam disertiores audire sermones, sicut malle debent prudentiores quam formosiores habere amicos.

[5] Noverint etiam non esse vocem ad aures dei nisi animi affectum: ita enim non irridebunt, si aliquos antistites et ministros ecclesiae forte animadverterint vel cum barbarismis et soloecismis deum invocare, vel eadem verba quae pronuntiant non intelligere perturbateque distinguere. [6] Non quia ista minime corrigenda sunt (ut populus ad id quod plane intelligit, dicat amen), sed tamen pie toleranda sunt ab eis qui **[136]**

que en la Iglesia lo que cuenta es la plegaria del corazón, como en el foro cuenta el sonido de las palabras. Y así la oratoria forense puede algunas veces calificarse de buena dicción, pero nunca de bendición. [7] En cuanto al sacramento que van a recibir, basta que los más inteligentes escuchen qué es lo que significa; con los más torpes, en cambio, deberemos servirnos a veces de una explicación más detallada y de más ejemplos, para que no desprecien lo que están viendo.

Seis causas del aburrimiento del catequista

X 14. *Remedio contra la primera causa.*—[1] Llegados a este punto, tal vez estás deseando el ejemplo de un discurso que te muestre en la práctica cómo se debe hacer lo que te he aconsejado. Lo haré ciertamente, con la ayuda de Dios, lo mejor que pueda. Pero antes, como te prometí, debo hablarte de cómo adquirir la alegría en la exposición. [2] Ya he cumplido, en la medida que me ha parecido suficiente, lo que había prometido acerca de las reglas del discurso explicativo en la catequesis de quien se presenta para hacerse cristiano. Pero parece fuera de lugar que yo mismo escriba en este libro lo que he expuesto que debes tú hacer. Si lo hago, será como por añadidura; pero ¿cómo puedo pensar en aditamentos cuando todavía no he llegado a la medida de lo debido?

didicerint, ut sono in foro sic voto in ecclesia benedici. Itaque forensis illa nonnumquam forte bona dictio, numquam tamen benedictio dici potest. [7] De sacramento autem quod accepturi sunt, sufficit prudentioribus audire quid res illa significet; cum tardioribus autem aliquanto pluribus verbis et similitudinibus agendum est, ne contemnant quod vident.

Diversa animi taedia et eorum medicina

X 14. *Remedium contra primam taedii causam.*—[1] Hic tu fortasse exemplum aliquod sermonis desideras, ut ipso tibi opere ostendam, quomodo facienda sint ista quae monui. Quod quidem faciam, quantum domino adiuvante potuero: sed prius de illa hilaritate comparanda, quod pollicitus sum dicere debeo. [2] Iam enim de ipsis praeceptis explicandi sermonis, in catechizando eo qui sic venit ut Christianus fiat, quantum satis visum est, quod promiseram exsolvi. Indebitum quippe est, ut *(321)* etiam ipse faciam in hoc volumine, quod fieri oportere praecipio. Si ergo fecero, ad cumulum valebit: cumulus autem quo pacto a me superfundi potest, antequam mensuram debiti explevero?

[3] Oí que te quejabas sobre todo de que, cuando instruías a alguno en la fe cristiana, tus palabras te parecían viles y despreciables. Pero se me antoja que esto te sucede no tanto por lo que debes exponer, acerca de lo cual sé que estás bien preparado e instruido, ni a causa de la pobreza de las mismas palabras, sino por el hastío interior. [4] La causa de esto, como ya he dicho antes, puede ser el hecho que nos agrada e interesa más lo que contemplamos en silencio con nuestra mente, y no queremos alejarnos de allí hasta la diversidad estrepitosa de las palabras; o porque también, cuando el discurso es agradable, nos gusta más escuchar o leer lo que ha sido dicho mejor o ha sido expuesto sin esfuerzo ni preocupación por nuestra parte que improvisar palabras adaptables a la comprensión de los demás, con la duda de si son necesarias para la comprensión o si serán entendidas provechosamente; o porque nos molesta volver tantísimas veces sobre lo que enseñamos a los principiantes, que nosotros conocemos muy bien y que de nada sirve para nuestro adelantamiento interior, y es que una mente ya madura no siente placer alguno en tratar de cosas tan conocidas y, en cierto modo, infantiles. [5] Además, un oyente impasible produce hastío al que habla [o porque su sensibilidad no se inmuta, o porque no indica con ningún gesto exterior que ha comprendido o que le agrada lo que se le dice], y esto no porque debamos ser ávidos de la gloria humana, sino porque lo que estamos exponiendo son asuntos que se refieren a Dios. Y cuanto más amamos a las personas a las que hablamos, tanto más deseamos que a ellas agrade lo que les exponemos para su

[3] Neque enim te maxime conqueri audivi, nisi quod tibi sermo tuus vilis abiectusque videretur, cum aliquem christiano nomine imbueres. Hoc autem scio, non tam rerum quae dicendae sunt, quibus te satis novi paratum et instructum, neque ipsius locutionis inopia, sed animi taedio fieri: [4] vel illa causa quam dixi, quia magis nos delectat et tenet quod in silentio mente cernimus, nec inde volumus avocari ad verborum longe disparem strepitum; vel quia etiam cum sermo iucundus est, magis nos libet audire aut legere quae melius dicta sunt et quae sine nostra cura et sollicitudine promuntur, quam ad alienum sensum repentina verba coaptare incerto exitu, sive utrum occurrant pro sententia, sive utrum accipiantur utiliter; vel quia illa quae rudibus insinuantur, eo quod nobis notissima sunt et provectui nostro iam non necessaria, piget ad ea saepissime redire, nec in eis tam usitatis et tanquam infantilibus cum aliqua voluptate iam grandiusculus animus **[137]** graditur. [5] Facit etiam loquenti taedium auditor immobilis [vel quia non movetur affectu, vel quia nullo motu corporis indicat se intelligere vel sibi placere quae dicuntur]: non quia humanae laudis nos esse avidos decet, sed quia ea quae ministramus dei sunt; et quanto magis diligimus eos quibus loquimur, tanto magis eis

salvación; y si esto no sucede así, nos disgustamos y durante nuestra exposición perdemos el gusto y nos desanimamos, como si nuestro trabajo resultara inútil.

[6] En muchas ocasiones, además, cuando nos vemos interrumpidos en algún trabajo que deseamos terminar o cuya realización nos agradaba o nos parecía más necesaria, y nos vemos obligados por indicación de alguien a quien no queremos ofender, o por la insistencia inevitable de alguien que debe ser instruido, nos acercamos a nuestro trabajo, para el que hace falta una gran tranquilidad, entristecidos o molestos porque no se nos concede disfrutar del orden deseado para nuestras cosas y porque no podemos llegar a todo. Y así la exposición, que nace precisamente de esta tristeza, resulta menos agradable porque brota con menos lozanía de la aridez de nuestra tristeza.

[7] Igualmente sucede algunas veces que el dolor por algún escándalo nos oprime el alma y, en aquella situación, alguien nos dice: «Ven a hablar con éste, pues quiere hacerse cristiano». Los que nos dicen esto desconocen qué es lo que nos atormenta el interior, y como no es oportuno revelarles nuestro secreto, aceptamos con menos gusto lo que nos piden; y con toda seguridad nuestro discurso, filtrado al través de la vena ardiente y humeante de nuestro corazón, ha de resultar lánguido y poco agradable.

[8] Por esto, sea cual fuere entre éstas la causa real de la turbación de nuestra tranquilidad, según el consejo de Dios, hemos de buscar el remedio para disminuir nuestra tensión in-

cupimus, ut placeant quae ad eorum porriguntur salutem: quod si non succedit, contristamur et in ipso cursu debilitamur et frangimur, quasi frustra operam conteramus.

[6] Nonnumquam etiam, cum avertimur ab aliqua re, quam desideramus agere, et cuius actio aut delectabat nos aut magis nobis necessaria videbatur, et cogimur aut iussu eius quem offendere nolumus, aut aliquorum inevitabili instantia catechizare aliquem, iam conturbati accedimus ad negotium, cui magna tranquillitate opus est, dolentes quod neque ordinem actionum nobis conceditur tenere quem volumus, nec sufficere omnibus possumus; atque ita ex ipsa tristitia sermo procedens minus gratus est, quia de ariditate maestitiae minus exuberat.

[7] Aliquando item ex aliquo scandalo maeror pectus obsedit, et tunc nobis dicitur: Veni, loquere huic, Christianus vult fieri. Dicitur enim ab ignorantibus, quid nos clausum intus exurat quibus si affectum nostrum aperire non oportet, suscipimus ingratius quod volunt: et profecto languidus et insuavis ille sermo erit per venam cordis aestuantem fumantemque traiectus.

[8] Tot igitur ex causis, quaelibet earum serenitatem nostrae mentis obnubilet, secundum deum (Rom 8,27) sunt quaerenda remedia, quibus

terior y alegrarnos con fervor de espíritu y gozarnos en la tranquilidad de una buena obra, pues *Dios ama al que da con alegría.*

15. *Remedios frente a la cortedad del oyente.*—[9] Si nos entristece el hecho que el oyente no capta nuestro pensamiento, y nos vemos obligados a descender, de algún modo, desde la altura de las ideas hasta la simplicidad de las sílabas que distan muchísimo de nuestro pensamiento, y nos preocupamos de que proceda de nuestra boca carnal, al través de largos y enrevesados giros, lo que penetró en nosotros con toda rapidez por la boca de nuestra mente, y nos entristecemos porque no resulta como deseábamos, y en consecuencia nos cansamos de hablar y preferimos callar, pensemos que nos lo exige aquel que nos mostró su ejemplo para que sigamos sus pasos.

[10] Por más grande que sea la diferencia entre nuestra voz articulada y la vivacidad de nuestra inteligencia, mucho mayor es la que existe entre la mortalidad de la carne y la inmutabilidad de Dios. Y con todo, a pesar de permanecer en su forma, se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo... hasta la muerte de cruz. Y esto, ¿por qué causa sino porque se hizo débil con los débiles a fin de ganar a los débiles? [11] Escucha a su imitador, que nos dice en otro lugar: «Si estoy fuera de mí, es por Dios; si me mantengo en mi sano juicio, lo es por vosotros». La caridad de Cristo, en efecto, nos empuja a pensar que uno solo murió por todos. ¿Cómo, pues, habría estado

relaxetur illa contractio, et fervore spiritus exsultemus et iucundemur in tranquillitate boni operis. *(322) Hilarem enim datorem diligit deus* (2 Cor 9,7).

15. *Remedium audienti obtuso adhibendum.*—[9] Si enim causa illa contristat, quod intellectum nostrum auditor non capit, a cuius cacumine quodam modo descendentes cogimur in syllabarum longe infra distantium tarditate demorari, et curam gerimus quemadmodum longis et perplexis amfractibus procedat ex ore carnis quod celerrimo **[138]** haustu mentis imbibitur, et quia multum dissimiliter exit, taedet loqui, et libet tacere: cogitemus quid nobis praerogatum sit ab illo qui demonstravit nobis exemplum (1 Petr 2,21), ut sequamur vestigia eius.

[10] Quantumvis enim differat articulata vox nostra ab intelligentiae nostrae vivacitate, longe differentior est mortalitas carnis ab aequalitate dei. Et tamen cum in eadem forma esset, semetipsum exinanivit formam servi accipiens (Phil 2,6-8) etc. Usque ad mortem crucis. Quam ob causam, nisi quia factus est infirmis infirmus, ut infirmos lucrificaret (1 Cor 9,22)? [11] Audi eius imitatorem alibi etiam dicentem: Sive enim mente excessimus, deo: sive temperantes sumus, vobis. Caritas enim Christi compellit nos iudicantes hoc, quia unus pro omnibus mortuus est (2 Cor 5,13-14). Quo-

dispuesto a sacrificarse por la vida de aquéllos si hubiera tenido vergüenza de rebajarse hasta sus mismos oídos?

[12] Por esto se hizo niño en medio de nosotros, como la madre que vela por sus hijos. ¿Es que resulta agradable balbucir palabras infantiles y entrecortadas si a ello no invita el amor? Y, con todo, los hombres desean tener hijos para hablarles de esa manera. Y la madre se complace más en dar a su pequeñito trocitos diminutos que en comer ella misma manjares más sólidos. [13] Por tanto, no se aparte de tu mente la imagen de la gallina que cubre con sus plumas delicadas los tiernos polluelos y llama con su voz quebrada a sus crías que pían, mientras los otros, huyendo en su soberbia de sus blandas alas, resultan presa de las aves rapaces. Si a nuestra mente agrada penetrar en las verdades más recónditas, que no le desagrade comprender que la caridad, cuanto más obsequiosa se rebaja hasta las cosas más humildes, tanto más vigorosamente asciende hacia las realidades íntimas mediante la buena conciencia de no buscar entre aquellos a que se abajó ninguna otra cosa sino su salvación eterna.

Del disgusto ante el resultado incierto

XI 16. *Remedio contra ese disgusto.*—[1] Si, en cambio, preferimos leer o escuchar lo que antes ha sido preparado y expresado mejor, y, ante la duda del éxito, no nos animamos

modo enim paratus esset impendi pro animabus eorum, si eum pigeret inclinari ad aures eorum? (2 Cor 12,15).

[12] Hinc ergo factus est parvulus in medio nostrum, tamquam nutrix fovens filios suos (1 Thess 2,7). Num enim delectat, nisi amor invitet, decurtata et mutilata verba immurmurare? Et tamen optant homines habere infantes, quibus id exhibeant: et suavius est matri minuta mansa inspuere parvulo filio quam ipsam mandere ac devorare grandiora. [13] Non ergo recedat de pectore etiam cogitatio gallinae illius, quae languidulis plumis teneros fetus operit et susurrantes pullos confracta voce advocat; cuius blandas alas refugientes superbi praeda fiunt alitibus. Si enim intellectus delectat in penetralibus sincerissimis, hoc etiam intelligere delectet, quomodo caritas, quanto officiosius descendit in infima, tanto robustius recurrit in intima per bonam conscientiam nihil quaerendi ab eis ad quos descendit, praeter eorum sempiternam salutem.

De incerto exitu et taedio

XI 16. *In hac tempestate remedia.*—**[139]** [1] Si autem magis appetimus ea quae iam parata sunt et melius dicta legere vel audire, et ideo

a improvisar lo que queremos exponer, con tal que la atención no se aparte de la verdad es fácil que, si alguna de nuestras palabras chocó a nuestros oyentes, aprendan éstos en aquel mismo detalle cuánto se debe despreciar, si es que se ha comprendido toda la verdad, el que haya podido sonar menos íntegra o apropiadamente aquello que sonaba con la única finalidad de comprender el argumento de nuestra exposición. [2] Pero incluso cuando la intención de la débil mente humana se apartó de la verdad misma de los argumentos —aunque es difícil que esto suceda en la catequesis de los principiantes, donde debemos seguir unos métodos ya muy trillados— si acaso no conseguimos que nuestros oyentes se vean sorprendidos, debemos pensar que esto ha sucedido porque Dios ha querido que comprobemos si nos corregimos con un espíritu tranquilo para no precipitarnos, en defensa de nuestro error, en otro todavía mayor. Y si nadie nos indica nada y todo queda oculto para nosotros y para los oyentes, no nos preocupemos con tal que no se repita de nuevo.

[3] Pero la mayoría de las veces, volviendo nosotros solos sobre lo que hemos dicho, encontramos algo reprobable y desconocemos cómo ha sido escuchado cuando lo expusimos; y, cuando nos vemos movidos por la caridad, sentimos todavía más si ha sido recibido de buen grado, a pesar de que era falso. Por eso, llegado el momento, así como nos reprendemos a nosotros mismos en nuestra intimidad, así también debemos preocuparnos de corregir también a los que cayeron en el error no por las palabras de Dios, sino, bien al contrario, por las nuestras. [4] Pero si hubiere alguno, obcecado por la envidia,

piget incerto exitu ad tempus coaptare quae loquimur: tantum a veritate rerum non aberret animus, facile est, ut si in verbis auditorem aliquid offenderit, ex ipsa occasione discat, quam sit re intellecta contemnendum, si minus integre, aut si minus proprie sonare potuit, quod ideo sonabat ut res intelligeretur. [2] Quodsi humanae infirmitatis intentio etiam ab ipsa rerum veritate aberraverit (quamquam in catechizandis rudibus, ubi via tritissima tenenda est, difficile potest accidere), tamen ne forte accidat, ut etiam hinc offendatur auditor, non aliunde nobis debet videri accidisse, nisi quia deus experiri nos voluit, utrum cum *(323)* mentis placiditate corrigamur, ne in defensionem nostri erroris maiore praecipitemur errore. Quodsi nemo nobis dixerit, nosque et illos qui audierunt omnino latuerit, nullus dolor est, si non fiat iterum.

[3] Plerumque autem nos ipsi recolentes quae dixerimus, reprehendimus aliquid, et ignoramus quomodo cum diceretur acceptum sit; magisque dolemus, quando in nobis fervet caritas, si cum falsum esset, libenter acceptum est. Ideoque opportunitate reperta, sicut nos ipsos in silentio reprehendimus, ita curandum est, ut etiam illi sensim corrigantur, qui non dei verbis, sed plane nostris in aliquam lapsi sunt falsitatem. [4] Si vero

chismoso, detractor, odioso a los ojos de Dios, que se alegra de nuestra equivocación, se nos ofrece la oportunidad de ejercitar la paciencia y la misericordia, ya que la paciencia de Dios también los conduce a la penitencia. Porque, ¿qué cosa hay más detestable, qué cosa amontona más méritos para la ira en el día de la ira, como el alegrarse del mal ajeno, imitando y siguiendo en ello la mala voluntad del diablo?

[5] Incluso, no pocas veces, pese a que hayamos dicho todo recta y acertadamente, hay algo que, por no haber sido bien entendido o porque va en contra de la opinión y la costumbre de un viejo error, ofende y perturba al oyente por la aspereza de su misma novedad. Si esto sucediere y el oyente se presenta dócil al remedio, hemos de subsanar inmediatamente el error mediante la abundancia de razones de autoridad. [6] Si, por el contrario, la ofensa permanece escondida en el silencio, queda siempre el recurso a los remedios divinos. Pero si se cierra en su silencio y rechaza el remedio, consolémonos con aquel ejemplo del Señor que, ante el escándalo de algunos por unas palabras suyas y ante la retirada por lo duro del consejo, les dijo a los que se habían quedado: «¿También vosotros queréis marcharos?» [7] Debe quedar bien fijo y asentado en la mente que Jerusalén, prisionera de la Babilonia de este mundo, con el transcurso del tiempo, será liberada y no morirá ninguno de los suyos, porque los que mueran no pertenecían a aquella Jerusalén. Pues el fundamento de Dios permanece estable y lleva

aliqui livore vesano caeci errasse nos gaudent, susurrones, detractores, deo odibiles (Rom 1,29): praebeant nobis materiam exercendae patientiae cum misericordia, quia et patientia dei ad poenitentiam eos adducit. Quid enim est detestabilius, et quod magis thesaurizet[a] iram in die irae et revelationis iusti iudicii dei, quam de malo alterius mala diaboli similitudine atque imitatione (Rom 2,4-5) laetari?

[140] [5] Nonnumquam etiam, cum recte omnia vereque dicantur, aut non intellectum aliquid, aut contra opinionem et consuetudinem veteris erroris ipsa novitate asperum offendit et perturbat audientem. Quod si apparuerit sanabilemque se praebet, auctoritatum rationumque copia sine ulla dilatione sanandus est. [6] Si autem tacita et occulta offensio est, dei medicina opitulari potest. At si resiluerit et curari recusaverit, consoletur nos dominicum illud exemplum, qui offensis hominibus ex verbo suo et tamquam durum refugientibus, etiam iis qui remanserant ait: *Numquid et vos vultis ire?* (Io 6,60-67). [7] Satis enim fixum atque immobile debet corde retineri, Ierusalem captivam ab huius saeculi Babylonia decursis temporibus liberari, nullumque ex illa esse periturum: quia qui perierit, non ex illa erat. *Firmum* enim *fundamentum dei stat, habens signaculum*

a] Este verbo es una innovación lexical cristiana (cf. Rom 2,5).

esta señal: el Señor conoce a los que son suyos, y todo el que pronuncia el nombre del Señor se aleja de la iniquidad.

[8] Pensando en estas cosas e invocando al Señor en nuestro corazón, temeremos mucho menos los éxitos inciertos de nuestros discursos ante las reacciones imprevisibles de nuestros oyentes y nos resultará agradable el mismo sufrimiento de nuestro tedio en favor de una obra de misericordia, con tal de que no pongamos en ello nuestra gloria. Pues una obra es verdaderamente buena cuando la intención del que la realiza se ve movida y estimulada por la caridad, y de nuevo se refugia en la caridad, como volviendo a su puesto.

[9] Por otra parte, la lectura o la audición de un discurso mejor que nos agrada hasta el punto de preferirla al discurso que nosotros debemos pronunciar, cuando hablemos con pereza o desmayo, nos hará más alegres y se presentará más agradable después de nuestro trabajo. Incluso rogaremos a Dios con más confianza para que nos hable como deseamos, si aceptamos con alegría que él hable por medio de nosotros como podamos. Y así resulta que para los que aman a Dios todas las cosas concurren para su bien.

Peligro de repetirse en las explicaciones

XII 17. *Remedio contra el peligro.*—[1] Ahora bien: si nos aburre repetir muchas veces las mismas cosas, sabidas e infan-

hoc: novit dominus qui sunt eius, et recedat ab iniquitate omnis qui nominat nomen domini (2 Tim 2,19).

[8] Ista cogitantes et invocantes dominum in cor nostrum, minus timebimus incertos exitus sermonis nostri propter incertos motus auditorum, delectabitque nos etiam ipsa perpessio molestiarum pro misericordi opere, si non in eo nostram gloriam requiramus (Io 7,18). Tunc enim est vere opus bonum, cum a caritate iaculatur agentis intentio, et tamquam ad locum suum rediens, rursus in caritate requiescit.

[9] Lectio vero, quae nos delectat, aut aliqua auditio melioris eloquii, ut eam promendo sermoni nostro praeponere volentes, cum pigritia vel taedio loquamur, alacriores nos suscipiet, iucundiorque praestabitur post laborem; et maiore fiducia deprecabimur, ut loquatur nobis deus quomodo volumus, si suscipiamus hilariter, ut loquatur per nos quomodo possumus: ita fit, ut diligentibus deum omnia concurrant in bonum (Rom 8,28).

Rerum usitatarum repetitio et periculositas

XII 17. *Quomodo pericula arceantur.*—**[141]** *(324)* [1] Iam vero si usitata et parvulis congruentia saepe repetere fastidimus, congruamus eis

tiles, unámonos a nuestros oyentes con amor fraterno, paterno o materno, y fundidos a sus corazones, esas cosas nos parecerán nuevas también a nosotros. En efecto, tanto puede el sentimiento de un espíritu solidario, que cuando aquéllos se dejan impresionar por nosotros que hablamos, y nosotros por los que están aprendiendo, habitamos los unos con los otros: es como si los que nos escuchan hablaran por nosotros, y nosotros, en cierto modo, aprendiéramos en ellos lo que les estamos enseñando. [2] ¿Pues no suele ocurrir que, cuando mostramos a los que nunca los habían visto lugares hermosos y amenos, de ciudades o de paisajes, que nosotros, por haberlos ya visto, atravesamos sin ningún interés, se renueva nuestro placer ante su placer por la novedad? Y esto tanto más cuanto más amigos son, porque al través de los lazos del amor, cuanto más vivimos en ellos tanto más nuevas resultan para nosotros las cosas viejas.

[3] Pero cuando ya hemos hecho algún progreso en la contemplación de las cosas, deseamos que las personas amadas nuestras se gocen y se maravillen apreciando las obras de los hombres; pero no sólo eso, sino que deseamos llevarlos hasta la contemplación artística del autor, y que desde allí se eleven hasta la admiración y alabanza de Dios, creador de todas las cosas, donde reside el fin del amor más fecundo.

[4] ¡Con cuánta más razón es oportuno que nos alegremos cuando los hombres aprenden a acercarse a Dios mismo, por el que debe aprenderse todo lo que merece la pena de ser aprendido; y que nos renovemos en su novedad, a fin de que, si nuestra predicación resulta de ordinario más fría, se enfervorice precisamente ante la novedad del auditorio! [5] Contribuirá a nuestra alegría interior el pensar y considerar cómo de la muerte del pecado pasa el hombre a la vida de la fe. Si para mostrar el camino a una persona extraviada y cansada recorremos con benéfica alegría los caminos que nos son más desconocidos, ¡con cuánta más alegría y gozo debemos caminar por la doctrina salvífica, incluso aquella que no es necesaria para nosotros, cuando conducimos por los caminos de la paz a las almas desgraciadas y fatigadas por los pecados del mundo bajo las órdenes de quien nos la encomendó!

per fraternum, paternum, maternumque amorem, et copulatis cordi eorum etiam nobis nova videbuntur. Tantum enim valet animi compatientis affectus, ut cum illi afficiuntur nobis loquentibus, et nos illis discentibus, habitemus in invicem; atque ita et illi quae audiunt quasi loquantur in nobis, et nos in illis discamus quodam modo quae docemus. [2] Nonne accidere hoc solet, cum loca quaedam ampla et pulchra, vel urbium vel agrorum, quae iam nos saepe videndo sine aliqua voluptate praeteribamus, ostendimus eis qui antea numquam viderant, ut nostra delectatio in eorum novitatis delectatione renovetur? Et tanto magis, quanto sunt amiciores: quia per amoris vinculum in quantum in illis sumus, in tantum et nobis nova fiunt quae vetera fuerunt.

[3] Sed si in rebus contemplandis aliquantum profecimus, non volumus eos quos diligimus laetari et stupere, cum intuentur opera manuum hominum: sed volumus eos in ipsam artem consiliumve institutoris adtollere, atque inde exsurgere in admirationem laudemque omnicreantis dei, ubi (cf. Ps 19,1; Is 42,5; Iob 12,9; Sap 1,13; Rom 1,20) amoris fructuosissimus finis est.

[4] Quanto ergo magis delectari nos oportet, cum ipsum deum iam discere homines accedunt, propter quem discenda sunt quaecumque discenda sunt; et in eorum novitate innovari, ut si frigidior est solita nostra praedicatio, insolita eorum auditione fervescat. [5] Huc accedit ad comparandam laetitiam, quod cogitamus et consideramus, de qua erroris morte in vitam fidei transeat homo. Et si vicos usitatissimos cum benefica hilaritate transimus, quando (Ps 24,4) alicui forte qui errando laboraverat, demonstramus viam, quanto alacrius et cum gaudio **[142]** maiore in doctrina salutari (cf. 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1), etiam illa quae propter nos retexere non opus est, perambulare debemus, cum animam miserandam et erroribus saeculi fatigatam per itinera pacis, ipso qui nobis eam praestitit iubente, deducimus?

Peligro de hastío por la actitud del oyente

XIII 18. *Cómo debemos actuar.*—[1] Pero, en realidad, cuesta mucho continuar hablando hasta el final que nos hemos fijado cuando vemos que el oyente no se conmueve, ya sea porque, vencido por el temor de la religión, no se atreve a manifestar su aprobación con palabras o con gestos cualesquiera del cuerpo, o porque se siente reprimido por un respeto humano, o porque no entiende lo que hemos dicho, o porque lo desprecia. Así, pues, cuando su estado de ánimo permanece oscuro a nuestros ojos, debemos intentar con las palabras todo cuanto pueda servir para despertarlo y, como si dijéramos, para sacarlo de sus escondrijos. [2] Incluso el excesivo temor que le impide

Immobilitate audientis fastidia

XIII 18. *De modo agendi.*—[1] Sed re vera multum est perdurare in loquendo usque ad terminum praestitutum, cum moveri non videmus audientem: quod sive non audeat, religionis timore constrictus, voce aut aliquo motu corporis significare approbationem suam, sive humana verecundia reprimatur: sive dicta non intelligat, sive contemnat: quando quidem nobis non cernentibus animum eius incertum est, omnia sermone tentanda sunt, quae ad eum excitandum et tamquam de latebris eruendum possint valere. [2] Nam et timor nimius atque impediens declarationem

expresar su propia opinión debe ser suprimido por una cariñosa exhortación, e insinuándole la participación fraterna debemos desterrar su vergüenza preguntándole si comprende, y se le debe inspirar plena confianza, a fin de que exprese libremente lo que tenga que exponer.

[3] También le hemos de preguntar si es que ya había oído antes estas cosas y quizá no le mueven por ser conocidas y muy corrientes. Y habremos de obrar de acuerdo con su respuesta, de modo que hablemos más clara y explícitamente, o bien refutemos las opiniones contrarias, y no expliquemos más al detalle lo que ya le es conocido, sino que lo resumamos brevemente y escojamos alguna cosa de las que en forma simbólica se hallan expuestas en las Sagradas Escrituras, y sobre todo en la narración, que nuestro discurso puede hacer más agradable mediante la explicación y la revelación. [4] Pero si el oyente es demasiado obtuso, insensible y refractario a esta clase de delicadezas, debemos soportarlo con misericordia, y aludiendo brevemente al resto de la explicación, debemos inculcarle con severidad todo cuanto es más necesario acerca de la unidad católica, las tentaciones, la vida cristiana, por lo que se refiere al juicio futuro; y deberemos decir muchas cosas, pero más a Dios sobre él que a él acerca de Dios.

19. *La postura del cuerpo para aprender mejor.*—[5] Con frecuencia sucede también que el que al principio escuchaba con agrado, luego, cansado de escuchar o de estar tanto tiempo de pie, abre los labios no para alabar nuestras palabras, sino para bostezar, e incluso nos dice que, aun muy a pesar suyo,

iudicii eius blanda exhortatione pellendus est, et insinuando fraternam societatem verecundia temperanda, et interrogatione quaerendum utrum intelligat, et danda fiducia, ut si quid ei contradicendum vide*(325)*tur, libere proferat.

[3] Quaerendum etiam de illo, utrum haec aliquando iam audierit, et fortassis eum tamquam nota et pervulgata non moveant; et agendum pro eius responsione, ut aut planius et enodatius loquamur, aut opinionem contrariam refellamus, aut ea quae illi nota sunt non explicemus latius, sed breviter complicemus, eligamusque aliqua ex his quae mystice dicta sunt in sanctis libris, et maxime in ipsa narratione, quae aperiendo et revelando noster sermo dulcescat. [4] Quodsi nimis tardus est et ab omni tali suavitate absurdus et aversus, misericorditer sufferendus est, breviterque decursis ceteris, ea quae maxime necessaria sunt, de unitate catholicae, de tentationibus, de christiana conversatione propter futurum iudicium terribiliter inculcanda sunt, magisque pro illo ad deum quam illi de deo multa dicenda.

19. *Positio corporis ad maiorem utilitatem.*—[5] Saepe etiam fit, ut, qui primo libenter audiebat, vel audiendo vel stando fatigatus, non iam laudans, sed oscitans labia diducat, et se abire velle etiam invitus ostendat.

debe marcharse. [6] En cuanto nos demos cuenta de esto, conviene despertar su atención diciéndole algo adornado con una sana alegría y adaptado al argumento que estamos exponiendo, o también algo realmente maravilloso y deslumbrador, o algo que suscite su conmiseración y sus lágrimas. O mejor todavía, expongamos algo que le toque directamente a él, de modo que, tocado en su propio interés, preste atención, pero que no ofenda su pudor con alguna indelicadeza, sino que se vea conquistado por la familiaridad. También le podemos ayudar, ofreciéndole un asiento, aunque sería mejor sin duda alguna, donde esto sea posible fácilmente, que ya desde el principio escuche sentado, como muy acertadamente sucede en algunas iglesias de ultramar, donde no sólo los sacerdotes hablan sentados al pueblo, sino que también el pueblo dispone de sillas, de modo que cuantos se sienten débiles y fatigados por estar de pie, no se vean distraídos en su salubérrima atención, o tengan que marcharse.

[7] Sin embargo, es muy importante saber si el que se marcha de una gran asamblea, para recuperar las fuerzas, es uno que ya está unido por la frecuencia de los sacramentos, o si el que se retira —la mayoría de las veces no puede por menos de hacerlo, para no caer víctima de un malestar físico— es uno que debe recibir por primera vez los sacramentos: por vergüenza no dice por qué se va, y por debilidad no puede permanecer de pie. Te digo esto por experiencia, pues así me sucedió con un campesino, mientras yo le instruía. Y de ahí aprendí a ser muy atento en ese punto. [8] Pues ¿quién puede soportar nuestra arrogancia, cuando no hacemos sentar a nuestro rededor a los que

[6] Quod ubi senserimus, aut renovare oportet eius animum, dicendo aliquid honesta hilaritate conditum et aptum rei quae agitur, **[143]** vel aliquid valde mirandum et stupendum, vel etiam dolendum atque plangendum; et magis de ipso, ut propria cura punctus evigilet, quod tamen non offendat eius verecundiam asperitate aliqua, sed potius familiaritate conciliet: aut oblata sessione succurrere; quamquam sine dubitatione melius fiat, ubi decenter fieri potest, ut a principio sedens audiat, longeque consultius in quibusdam ecclesiis transmarinis non solum antistites sedentes loquuntur ad populum, sed ipsi etiam populo sedilia subiacent, ne quisquam infirmior stando lassatus a saluberrima intentione avertatur, aut etiam cogatur abscedere.

[7] Et tamen multum interest, si se quisquam de magna multitudine subtrahat ad reparandas vires, qui iam sacramentorum societate devinctus est; et si ille discedat (quod plerumque inevitabiliter urgetur, ne interiore defectu victus etiam cadat), qui primis sacramentis imbuendus est: et pudore enim non dicit cur eat, et imbecillitate stare non sinitur. Expertus haec dico: nam fecit hoc quidam, cum eum catechizarem, homo rusticanus, unde magnopere praecavendum esse didici. [8] Quis enim ferat arrogantiam nostram, cum viros fratres nostros, vel etiam quod maiore

son hermanos nuestros o, lo que hemos de procurar con mayor cuidado todavía, a los que deben ser hermanos nuestros, si hasta una mujer escuchaba, sentada, a nuestro Señor al que asisten los ángeles? [9] Ciertamente, si nuestro discurso va a ser breve y el lugar de la reunión no lo permite, que escuchen de pie, pero esto cuando son muchos los oyentes y no de los que deben ser iniciados. [10] Pues si son uno o dos o unos pocos, que han venido precisamente a hacerse cristianos, es peligroso hablarles mientras están de pie. Pero, si ya hemos comenzado así, en cuanto nos demos cuenta del aburrimiento del oyente le hemos de ofrecer un asiento, e incluso le hemos de obligar a que se siente, y le hemos de decir algo que le reanime y haga desaparecer de su ánimo la inquietud si es que, por casualidad, ya se había apoderado de él y había comenzado a distraerle.

[11] Si no conocemos las causas de por qué, encerrado en su silencio, no quiere escucharnos, digámosle, después que se ha sentado, algo alegre o triste, según he dicho antes, contra las preocupaciones de los negocios mundanos, con el fin de que, si son tales preocupaciones las que han invadido su mente, desaparezcan al verse desenmascaradas. Pero si no son ésas las causas y se siente cansado del discurso, hablando de ellas como si fueran la verdadera causa, pues ciertamente las ignoramos, expongamos algo realmente inesperado y como fuera de lo previsto, según ya dije antes, y la atención se verá libre del cansancio. [12] Pero que todo esto sea breve, sobre todo porque viene fuera de programa, para evitar que la medicina no acabe aumentando la causa del fastidio que pretendemos curar. El

sollicitudine curandum est, ut sint fratres nostri, coram nobis sedere non facimus: et ipsum dominum nostrum, cui assistunt angeli, sedens mulier audiebat (cf. Mc 1,13; Lc 10,39)? [9] Sane si aut brevis sermo futurus est, aut consessui locus non est aptus, stantes audiant: sed cum multi audiunt, et non tunc initiandi. [10] Nam cum unus, aut duo, aut pauci, qui propterea venerunt, ut Christiani fiant, periculose loquimur stantibus. Tamen si iam sic coepimus, saltem animadverso auditoris taedio, et offerenda sessio est, immo vero prorsus urgendus ut sedeat, *(326)* et dicendum aliquid quo renovetur, quo etiam cura, si qua forte irruens eum avocare **[144]** coeperat, fugiat ex animo.

[11] Cum enim causae incertae sint, cur iam tacitus recuset audire, iam sedenti aliquid adversus incidentes cogitationes saecularium negotiorum dicatur, aut hilari, ut dixi, aut tristi modo: ut si ipsae sunt quae mentem occupaverant, cedant quasi nominatim accusatae; si autem ipsae non sunt, et audiendo fatigatus est, cum de illis tamquam ipsae sint (quando quidem ignoramus), inopinatum aliquid et extraordinarium, eo modo quo dixi, loquimur, a taedio renovatur intentio. [12] Sed et breve sit, maxime quia extra ordinem inseritur, ne morbum fastidii cui subvenire volumus,

resto se ha de exponer con más rapidez, prometiendo y dejando ver que estamos ya muy cerca del final.

Cómo actuar en casos concretos de tedio

XIV 20. *Remedio contra la distracción de la mente.*— [1] Pero si te angustias por haber tenido que suspender un trabajo al que estabas dedicado como más necesario, y por eso cumples el oficio de catequista con tristeza y desagrado, debes pensar que —aparte que sabemos nuestra obligación de obrar siempre, al tratar con los hombres, con misericordia y como deber de la más sincera caridad; aparte de esto— no sabemos qué cosa hacemos más útilmente y qué otra interrumpimos u omitimos de plano con más oportunidad. [2] Y como quiera que no sabemos cuáles son ante Dios los méritos de los hombres por los que trabajamos, a lo sumo sospechamos, pero no comprendemos, mediante una hipótesis muy vaga y débil, y a veces sin fundamento alguno, qué les conviene más en aquel momento.

[3] Por eso debemos ordenar las cosas que hemos de hacer según nuestro criterio. Si logramos realizarlas según el orden que establecimos, no por eso nos alegramos de que las cosas se han hecho según nuestra voluntad, sino según los decretos de Dios. Si, en cambio, sobreviniere alguna necesidad que altere nuestro orden, sometámonos fácilmente, y no nos desani-

etiam augeat ipsa medicina: et acceleranda sunt cetera, et promittendus atque exhibendus finis propinquior.

Quid in harum rerum taedio

XIV 20. *Agendi ratio si mens aberrasset.*—[1] Si autem confregit animum tuum alterius actionis, cui tamquam magis necessariae iam suspensus eras, omissio, et propterea tristis insuaviter catechizas: cogitare debes (excepto quod scimus misericorditer nobis agendum esse quidquid cum hominibus agimus, et ex officio sincerissimae caritatis; hoc ergo excepto), incertum esse quid utilius agamus, et quid opportunius aut intermittamus, aut omnino omittamus. [2] Quia enim merita hominum pro quibus agimus, qualia sint apud deum non novimus, quid eis ad tempus expediat aut nulla aut tenuissima et incertissima coniectura suspicamur potius quam comprehendimus.

[3] Quapropter res quidem agendas pro nostro captu ordinare debemus: quas eo modo quo statuimus, si peragere potuerimus, non ideo gaudeamus quia nobis, sed quia deo sic eas agi placuit; si autem aliqua inciderit necessitas, qua noster ille ordo turbetur: flectamur facile, ne frangamur [a];

a] Se trata de una expresión proverbial latina (cf. Livio, 2,23.18; Cicerón, *Pro Sulla* 18.19). Con ligeras variantes —*Flectimur non frangimur*—, es la divisa de la familia de los Colonna.

memos, de modo que el orden que Dios prefirió al nuestro sea también el nuestro. [4] Es más justo, efectivamente, que nosotros sigamos la voluntad de Dios que no Dios siga la nuestra. Pues el orden de nuestras acciones, que deseamos mantener según nuestro criterio, debe ser aprobado, por supuesto, cuando en él lo más importante ocupa el primer lugar.

[5] ¿Por qué, pues, nos dolemos de que los hombres vayan precedidos de nuestro Señor, un Dios tan poderoso, de modo que, por el hecho mismo de amar nuestro orden, deseemos carecer nosotros de orden? Nadie, en efecto, dispone mejor el orden de lo que va a hacer sino el que se siente más dispuesto a evitar lo que le prohíbe la autoridad divina que deseoso de llevar a cabo lo que ha meditado en su mente humana. [6] Es cierto que muchos son los pensamientos que hay en el corazón del hombre, pero el plan de Dios permanece para siempre.

21. *Remedio contra los escándalos de los impíos.*—[7] Pero si nuestra mente, turbada por algún escándalo, no se siente en forma para pronunciar un discurso sereno y agradable, es preciso que la caridad hacia aquellos por los que murió Cristo, queriendo redimirlos con el precio de su sangre de la muerte de los pecados del mundo, sea tan grande que el hecho mismo de comunicarnos a nosotros, que nos sentimos afligidos, que hay alguien deseoso de hacerse cristiano, debe servir de consuelo y solución de aquella nuestra tristeza, como las alegrías de las ganancias suelen aliviar el dolor de las pérdidas. En realidad, el escándalo no debe entristecernos sino cuando creemos o ve-

ut quem deus nostro praeposuit, ipse sit noster. [4] Aequius est enim, ut nos eius quam ut ille nostram voluntatem sequatur. Quia et ordo agendarum rerum, quem nostro arbitrio tenere volumus, ille **[145]** utique approbandus est, ubi potiora praecedunt.

[5] Cur ergo nos dolemus homines a domino deo tanto potiore praecedi, ut eo ipso quo nostrum amamus ordinem, inordinati esse cupiamus? Nemo enim melius ordinat quid agat, nisi qui paratior est non agere quod divina potestate prohibetur, quam cupidior agere quod humana cogitatione meditatur. [6] Quia *multae cogitationes sunt in corde viri, consilium autem domini manet in aeternum* (Ps 33,11; Prov 19,21).

21. *Contra impiorum scandala remedium.*—[7] Si vero ex aliquo scandalo perturbatus animus non valet edere serenum iucundumque sermonem, tantam esse caritatem oportet in eos pro quibus Christus mortuus est (1 Petr 1,18), volens eos pretio sanguinis sui ab errorum saecularium morte redimere, ut hoc ipsum, quod nobis tristibus nuntiatur, praesto esse aliquem, qui desideret fieri Christianus, ad consolationem illius resolutionemque tristitiae valere debeat, sicut solent lucrorum gaudia dolorem lenire damnorum. Non enim scandalum nos contristat alicuius,

mos morir al autor del escándalo o cuando por él cae alguno que andaba vacilante. [8] En consecuencia, el que se ha presentado para ser instruido suavizará el dolor por el que cayó con la esperanza de poder progresar en la doctrina. Y si incluso, al ver ante tus ojos a muchos por quienes se producen los escándalos que nos afligen, se vislumbra el temor de que el prosélito se convierta más tarde en hijo de la gehenna [10], eso no debe llevarnos al desánimo en nuestra exposición, sino más bien debe estimularnos e incitarnos más y más. [9] Aconsejemos, pues, al que estamos adoctrinando a que se cuide de imitar a los que son cristianos no en la realidad, sino sólo de nombre, no sea que, convencido por el gran número de éstos, pretenda alistarse entre ellos o rechazar a Cristo por su causa, y no quiera estar en la Iglesia de Dios donde están aquéllos o intente portarse en ella como se portan aquéllos.

[10] Y no sé cómo, pero en esas circunstancias el discurso, al que el dolor le presta un estímulo, es más ardiente, hasta el punto que no sólo no seamos más perezosos, sino que, precisamente por eso, hablemos con más fervor y más vehemencia de lo que, estando más seguros, habríamos tratado con más frialdad e indiferencia, y nos alegremos de que se nos haya dado la oportunidad de que el sentimiento de nuestro espíritu no deje de producir sus frutos.

22. *Nuestros defectos y errores.*—[11] Si, en cambio, nos hallamos entristecidos por algún error o pecado nuestro, recor-

nisi quem *(327)* perire aut per quem perire infirmum vel credimus vel videmus. [8] Ille igitur, qui initiandus advenit, dum speratur posse proficere, dolorem deficientis abstergat. Quia et si timor ille suggeritur, ne fiat proselytus filius gehennae (Mt 23,15; Tob 1,7), dum multi tales versantur ante oculos, ex quibus oriuntur ea quibus urimur scandala (2 Cor 11,29), non ad retardandos nos pertinere debet, sed magis ad excitandos et acuendos; [9] quatenus quem imbuimus moneamus, ut caveat imitationem eorum qui non ipsa veritate, sed solo nomine Christiani sunt; nec eorum turba commotus, aut sectari velit eos, aut Christum nolit sectari propter eos; et aut nolit esse in ecclesia dei ubi illi sunt, aut talis ibi velit esse quales illi sunt.

[10] Et nescio quomodo in huiusmodi monitis ardentior sermo est, cui fomitem subministrat praesens dolor: ut non solum pigriores non simus, sed eo ipso dicamus accen**[146]**sius atque vehementius, quod securiores frigidius et lentius [a] diceremus; gaudeamusque nobis occasionem dari, ubi motus animi nostri sine fructificatione non transeat.

22. *De nostris delictis et peccatis.*—[11] Si autem de aliquo erratu nostro vel peccato nos maestitudo comprehendit, non tantum meminerimus

[10] *Gehenna* indicaba, originariamente, el valle próximo a Jerusalén, donde se sacrificaban los niños al dios Moloch; en los textos cristianos pasó a significar el infierno.

a] También leemos *lenius*.

demos no sólo que el espíritu atormentado es un sacrificio para Dios, sino también aquella frase: *Como el agua apaga el fuego, así la limosna extingue el pecado.* Y también: *Quiero más misericordia que sacrificio.* [12] Así como, en peligro de incendio, acudiríamos presurosos en busca de agua para poder apagarlo, y nos alegraríamos de que algún vecino pudiera proporcionárnosla, del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado y por eso nos turbamos, una vez que se nos ofrece la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ello como si fuera una fuente que se nos ofrece en la que podemos sofocar el incendio que se había declarado. A menos que seamos tan necios de pensar que hay que acudir con mayor rapidez a llenar el vientre del que siente hambre que a saciar con la palabra de Dios la mente del que estamos instruyendo. [13] Además, si el obrar así fue apenas útil, y el dejar de obrar no presentó daño alguno, despreciaríamos estúpidamente, en peligro de salvación no sólo de nuestro prójimo sino de nosotros mismos, el remedio ofrecido. [14] Mas cuando de la boca del Señor resuena amenazadora esta frase: *Siervo inicuo y perezoso, deberías haber dado mi dinero a los prestamistas,* ¿qué locura cometeríamos si, por sentirnos afligidos por nuestro pecado, cayéramos de nuevo en pecado por no dar a quien lo pide y lo desea el tesoro de Dios?

[15] Una vez disipada la tiniebla de nuestros tedios con pensamientos y consideraciones de este tipo, el espíritu aparece preparado para la catequesis, a fin de que pueda ser inculcado con suavidad lo que brota alegre y gozosamente de la fuente

sacrificium deo spiritum esse contribulatum (Ps 51,19), sed etiam illud: *Quia sicut aqua ignem, sic eleemosyna exstinguit peccatum* (Sap 3,33; Os 6,6). Et: *Quia misericordiam,* inquit, *volo quam sacrificium.* [12] Sicut ergo si periclitaremur incendio, ad aquam utique curreremus, quo posset exstingui, et gratularemur si quis eam de proximo offerret: ita si de nostro foeno aliqua peccati flamma (cf. Is 40,6; 1 Cor 3,12) surrexit, et propterea conturbamur, data occasione misericordissimi operis, tamquam de oblato fonte gaudeamus, ut inde illud quod exarserat opprimatur. Nisi forte tam stulti sumus, ut alacrius arbitremur cum pane currendum, quo ventrem esurientis impleamus, quam cum verbo dei (Deut 8,3; Mt 4,4), quo mentem istud edentis instruamus. [13] Huc accedit, quia si tantummodo prodesset hoc facere, non facere autem nihil obesset: infeliciter in periculo salutis, non iam proximi, sed nostrae, oblatum remedium sperneremus. [14] Cum vero ex ore domini tam minaciter sonet: *Serve nequam et piger, dares pecuniam meam nummulariis* (Mt 25,26-27): quae tandem dementia est, quoniam peccatum nostrum nos angit, ideo rursus velle peccare, non dando pecuniam dominicam volenti et petenti?

[15] His atque huiusmodi cogitationibus et considerationibus depulsa caligine taediorum, ad catechizandum aptatur intentio, ut suaviter imbiba-

abundosa de la caridad. [16] Y estas cosas no soy yo el que te las dice, sino que es el mismo amor que ha sido difundido en nuestros corazones, por medio del Espíritu Santo, que nos ha sido dado.

Observaciones preliminares

XV 23. *Adaptación del discurso a los oyentes.*—[1] Pero ahora tal vez me estés exigiendo la deuda de lo que, antes de habértelo prometido, no te debía, y es que no tarde en exponer y proponer a tu consideración algún ejemplo de sermón, en el que yo aparezco como catequista. [2] Pero, antes de eso, quiero que pienses que una es la intención del que dicta algo, pensando en un lector futuro, y otra la del que habla en presencia directa de un oyente; y, en este caso, una es la intención del que aconseja en secreto, cuando no hay ningún otro que pueda juzgar de nuestras palabras, y otra la del que expone alguna cosa en público, cuando nos rodea una multitud con diversas opiniones; y, en este caso, es diferente la intención del que instruye a uno solo, y los demás asisten como para juzgar o confirmar lo que ya conocían, y otra cuando todos están igualmente atentos a lo que les exponemos; y, todavía en este caso, una es cuando nos reunimos como en privado para intercambiar algunas palabras, y otra cuando el pueblo, en silencio, está escuchando en suspenso a una persona que les habla desde un lugar elevado. Y también importa mucho, cuando hablamos, si

tur, quod impigre atque hilariter de caritatis ubertate prorumpit. [16] Haec enim non tam ego **[147]** tibi, quam omnibus nobis dicit ipsa dilectio, quae diffusa est in cordibus nostris per spi*(328)*ritum sanctum, qui datus est nobis (Rom 5,5).

Liminares notationes

XV 23. *Audienti narrationis accommodatio.*—[1] Sed nunc etiam illud, quod priusquam promitterem non debebam, iam fortasse debitum flagitas, ut aliquod sermonis exemplum, tamquam si ego aliquem catechizem, non me pigeat explicare et intuendum tibi proponere. [2] Quod priusquam faciam, volo cogites aliam esse intentionem dictantis, cum lector futurus cogitatur; et aliam loquentis, cum praesens auditor adtenditur: et in eo ipso aliam in secreto monentis, dum nullus alius qui de nobis iudicet praesto est; aliam palam docentis aliquid, cum dissimiliter opinantium circumstat auditus: et in hoc genere aliam, cum docetur unus, ceteri autem tamquam iudicantes aut adtestantes quae sibi nota sunt, audiunt; aliam cum omnes communiter quid ad eos proferamus exspectant: et rursus in hoc ipso aliam, cum quasi privatim consedetur, ut sermocinatio conseratur; aliam, cum populus tacens unum de loco superiore dicturum suspensus intuetur: multumque interest, et cum ita dicimus, utrum pauci adsint an multi; docti an indocti an ex utroque genere mixti; urbani

son muchos o pocos los que escuchan, si doctos o ignorantes, o entremezclados; si son habitantes de la ciudad o campesinos, o si ambos están mezclados; o si se trata de una asamblea formada por todo tipo de hombres. [3] Es inevitable, en verdad, que unos de una manera y otros de otra influyan en el que va a hablar y enseñar, y que el discurso proferido lleve como la expresión del sentimiento interior del que lo pronuncia, y que por la misma diversidad impresione de una manera u otra a los oyentes, ya que éstos se ven influidos, cada uno a su modo, por su presencia.

[4] Pero ya que ahora estamos tratando de los principiantes que debemos instruir, yo mismo te puedo asegurar, por lo que a mí respecta, que me siento condicionado, ya de una manera, ya de otra, cuando ante mí veo a un catequizando erudito o ignorante, a un ciudadano o a un peregrino, a un rico o a un pobre, a una persona normal o a otro digno de respeto por el cargo que ocupa, o a uno de esta o aquella familia, de esta o aquella edad, sexo o condición, de esta o aquella escuela, formado en una u otra creencia popular; y así, según la diversidad de mis sentimientos, el discurso comienza, avanza y llega a su fin, de una manera o de otra. [5] Y como quiera que, a pesar de que a todos se debe la misma caridad, no a todos se ha de ofrecer la misma medicina: la misma caridad a unos da a luz y con otros sufre, a unos trata de edificar y a otros teme ofender, se humilla hacia unos y se eleva hasta otros, con unos se muestra tierna y con otros severa, de nadie es enemiga y de todos es madre. [6] Y el que no ha tenido la experiencia de lo que estoy exponiendo, por ese espíritu de caridad, cuando se

an rustici an hi et illi simul; an populus ex omni hominum genere temperatus sit. [3] Fieri enim non potest, nisi aliter atque aliter afficiant locuturum atque dicturum, et ut sermo qui profertur, affectionis animi a quo profertur, quemdam quasi vultum gerat, et pro eadem diversitate diverse afficiat auditores, cum et ipsi se ipsos diverse afficiant invicem praesentia sua.

[4] Sed quia de rudibus imbuendis nunc agimus, de me ipso tibi testis sum, aliter atque **[148]** aliter me moveri, cum ante me catechizandum video eruditum, inertem, civem, peregrinum, divitem, pauperem, privatum, honoratum, in potestate aliqua constitutum, illius aut illius gentis hominem, illius aut illius aetatis aut sexus, ex illa aut illa secta, ex illo aut illo vulgari errore venientem: ac pro diversitate motus mei sermo ipse et procedit et progreditur et finitur. [5] Et quia cum eadem omnibus debeatur caritas, non eadem est omnibus adhibenda medicina: ipsa item caritas (1 Cor 9,22) alios parturit, cum aliis infirmatur; alios curat aedificare, alios contremiscit offendere; ad alios se inclinat, ad alios se erigit; aliis blanda, aliis severa, nulli inimica, omnibus mater. [6] Et qui non expertus est eadem caritate quod dico, cum videt nos, quia facultas aliqua nobis donata delectat laudabiliter innotescere in ore multitudinis,

da cuenta de que estamos en los labios de todos a causa de ese poco talento que Dios nos ha dado, nos considera felices; Dios, en cambio, a cuya presencia llegan los gemidos de los esclavos, verá nuestra humildad y nuestro esfuerzo, y así perdonará nuestros pecados.

[7] Por eso, si nuestra manera de hablar te ha gustado hasta el punto de pedirme que te señale algunos consejos sobre tus discursos, creo que más aprenderías viendo y escuchándonos cuando desempeñamos nuestra función que leyendo lo que estamos dictando.

Parte segunda

Ejemplos prácticos de catequesis

Comienzo de un sermón largo

XVI 24. *A quién va dirigido. Primeras palabras.*—[1] Imaginemos ahora que viene hasta nosotros, con ánimo de hacerse cristiano, un hombre que pertenece al grupo de los ignorantes, no de los habitantes en el campo, sino de los de la ciudad, como muchos de los que tú necesariamente has encontrado en Cartago. Una vez que le hemos preguntado si desea ser cristiano por alguna ventaja de la vida presente o por el descanso que esperamos después de esta vida, nos ha respondido que «por la paz de la vida futura». En este caso, tal vez podríamos instruirlo con estas palabras.

inde nos beatos putat: deus autem, in cuius conspectum intrat gemitus compeditorum (Ps 79,11; 25,18), videat humilitatem nostram et laborem nostrum, et dimittat omnia peccata nostra.

[7] Quamobrem si quid tibi in nobis placuit, ut aliquam observationem sermonis sui a nobis audire quaereres, melius videndo et audiendo nos cum haec agimus, quam legendo cum haec dictamus, edisceres.

Pars altera

Pragmatica catechizandi ratio

Longioris sermonis initia

XVI 24. *Ad quem alloquium. Prima verba.—(329)* [1] Sed tamen faciamus aliquem venisse ad nos, qui vult esse Christianus, et de genere quidem idiotarum, non tamen rusticanorum, sed urbanorum, quales apud Carthaginem plures experiri te necesse est: interrogatum etiam, utrum propter vitae praesentis aliquod commodum an propter requiem, quae post hanc vitam speratur, Christianus esse desiderat, propter futuram requiem respondisse: tali fortasse a nobis instrueretur alloquio.

[2] Demos gracias, hermano, a Dios. Te felicito calurosamente y me alegro de que, en medio de tan grandes y peligrosas tempestades de este mundo, hayas pensado en alguna tranquilidad verdaderamente cierta. [3] Sabes que en este mundo los hombres con grandes esfuerzos buscan el descanso y la seguridad, pero no las encuentran a causa de sus perversos deseos. Quieren descansar entre cosas inquietas y efímeras, y como quiera que éstas desaparecen y pasan con el tiempo, se ven agitados por el temor y el sufrimiento, que no les dejan estar tranquilos. [4] Cuando el hombre desea descansar en las riquezas, se encuentra sumido en la soberbia y no rodeado de seguridad. ¿No vemos cuántos las han perdido de improviso, incluso cuántos han muerto por su causa, o porque desean poseerlas, o porque otros más ávidos se las arrebatan con violencia? Pero aun cuando permanecieran toda la vida en poder del poseedor, y no abandonaran a quien las apetece, éste, al morir, tendría que dejarlas.

[5] Pues, ¿cuánto dura la vida del hombre, aunque llegue a viejo? O cuando los hombres desean para sí una larga vejez, ¿qué otra cosa están buscando sino una larga enfermedad? He ahí lo que dice la Sagrada Escritura: *Toda carne es heno, y la gloria del hombre es como flor de heno: Se secó el heno y la flor cayó; la palabra del Señor, en cambio, permanece para siempre.* [6] Por eso el que desee el verdadero descanso y la verdadera felicidad, debe alejar su esperanza de las cosas que perecen y se marchitan, colocándola en las palabras del Señor,

[2] Deo gratias, frater: valde tibi gratulor et gaudeo de **[149]** te, quod in tantis ac tam periculosis huius saeculi tempestatibus de aliqua vera et certa securitate cogitasti. [3] Nam et in hac vita homines magnis laboribus requiem quaerunt et securitatem, sed pravis cupiditatibus non inveniunt. Volunt enim requiescere in rebus inquietis et non permanentibus: et quia illae tempore subtrahuntur et transeunt, timoribus et doloribus eos agitant, nec quietos esse permittunt. [4] Sive enim in divitiis velit homo requiescere, magis superbus efficitur quam securus. An non videmus, quam multi eas subito perdiderint, multi etiam propter illas perierint, aut cum eas habere cupiunt, aut cum eis oppressis a cupidioribus auferuntur? Quae si etiam per totam vitam cum homine permanerent et non desererent dilectorem suum, ipse illas sua morte desereret.

[5] Quanta est enim vita hominis, etiamsi senescat (Ps 90,10)? Aut cum sibi homines optant senectutem, quid aliud optant nisi longam infirmitatem? Sic et honores huius saeculi, quid sunt nisi typhus et inanitas et ruinae periculum? Quia sic scriptura sancta dicit: *Omnis caro foenum, et claritas hominis ut flos foeni. Foenum aruit, flos decidit: verbum autem domini manet in aeternum* (Is 40,6-8; 1 Petr 1,24-25). [6] Ideo qui veram requiem et veram felicitatem desiderat, debet tollere spem suam de rebus mortalibus et praetereuntibus, et eam collocare in verbo domini, ut

para que, asiéndose a lo que permanece para siempre, también él permanezca para siempre.

25. *Búsqueda de los bienes imperecederos.*—[7] También hay hombres que no anhelan ser ricos ni aspiran a llegar hasta las vanas pompas de los honores, sino que prefieren gozar y descansar en borracheras y en fornicaciones, en los teatros y en los espectáculos frívolos, que en las grandes ciudades encuentran gratis. [8] Pero de esa forma también ellos disipan en la lujuria su pobreza, y tras la miseria se dejan conducir más tarde a los robos, los asaltos y algunas veces, incluso, a los latrocinios, y de pronto se ven asaltados por muchos y terribles temores. Y los que poco antes cantaban en las tabernas, luego deliran con sus llantos en la cárcel.

[9] Por la pasión de los espectáculos se hacen semejantes a los demonios, incitando con sus alaridos a los hombres para que se maten mutuamente, o, sin haberse lesionado en sus derechos, combatan encarnecidamente entre sí para complacer la locura del pueblo. Y cuando el pueblo sospecha que los luchadores están de acuerdo, entonces los odia y los persigue y, como a los embaucadores, pide con gritos que sean azotados, e incluso obligan al juez, vengador de las injusticias, a cometer este crimen. Pero si, por el contrario, se dan cuenta de que existe entre ellos un odio terrible —ora sean los que llamamos *sintas* [11] o gladiadores, ora sean los cantores y coristas, o auri-

haerens ei quod manet in aeternum, etiam ipse cum illo maneat in aeternum (Ps 72,28; 116,2).

25. *Immarcescibilium bonorum inquisitio.*—[7] Sunt etiam homines, qui nec divites quaerunt esse nec ad vanas honorum pompas ambiunt pervenire, sed gaudere et requiescere volunt in popinis et in fornicationibus et in theatris atque spectaculis nugacitatis, quae in magnis **[150]** civitatibus gratis habent. [8] Sed sic etiam ipsi aut consumunt per luxuriam paupertatem suam, et ab egestate postea in furta et effracturas et aliquando etiam in latrocinia prosiliunt, et subito multis et magnis timoribus implentur; et qui in popina paulo ante cantabant, iam planctus carceris somniant.

[9] Studiis autem spectaculorum fiunt daemonibus similes, clamoribus suis incitando homines, ut se invicem caedant, secumque habeant contentiosa certamina qui se non laeserunt, dum placere insano populo cupiunt: quos si animadverterint esse concordes, tunc eos oderunt et persequuntur, et tamquam collusores ut fustibus verbe*(330)*rentur exclamant, et hanc iniquitatem facere etiam vindicem iniquitatum iudicem cogunt; si autem horrendas adversus invicem inimicitias eos exercere cognoverint (sive sintae qui appellantur, sive scenici et thymelici, sive aurigae, sive venatores, quos miseros non solum homines cum hominibus,

[11] *Sintae,* palabra de difícil interpretación. Tal vez del griego σίντης que en Homero aparece como epíteto, aplicado a los leones. La frase «qui appellantur», usada por Agustín, muestra que era un término coloquial, aplicado tal vez a un tipo de gladiadores más feroces que los demás.

gas o luchadores, que, en su desgracia, tienen que luchar no sólo hombres contra hombres, sino incluso hombres contra bestias—, con cuanta más fiereza los ven luchar entre sí por odio, tanto más los aman y más se complacen en ellos, y animan a los luchadores enfurecidos y enfurecidos ellos los animan más, enloquecidos entre sí los espectadores, ya en favor de uno, ya de otro, más que los mismos luchadores, cuya locura, en su necedad, provocan y, enloquecidos, desean admirar. [10] Según eso, ¿cómo puede mantener la tranquilidad de la paz el alma que se alimenta de discordias y de luchas? Cual es el alimento ingerido, así es la salud de que disfrutamos.

[11] Finalmente, aunque las locas alegrías no son alegrías, con todo, cualquiera que sea su naturaleza y por más que deleite la ostentación de las riquezas, el orgullo de los honores, la orgía de las tabernas, los combates de los teatros y la inmundicia de las fornicaciones, todo esto desaparece a la venida de una sola fiebrecilla [y la lascivia de los baños], que es capaz de arrancarles, todavía en vida, toda aquella falsa felicidad. Sólo queda la conciencia vacía y atormentada, que ha de tener a Dios como juez, ya que no quiso tenerlo como protector, y se encontrará con un señor severo a quien no quiso buscar y amar como dulce padre.

[12] Pero tú, que vienes buscando el verdadero descanso prometido a los cristianos después de esta vida, incluso aquí podrás gozar ese descanso suave y agradable entre las durísimas dificultades presentes si amas los preceptos de quien te lo prometió. Muy pronto te darás cuenta de que son más dulces los

sed etiam homines cum bestiis in certamen pugnamque committunt), quo maiore adversus invicem discordia furere senserint, eo magis amant et delectantur, et incitatis favent et faventes incitant, plus adversus se ipsos insanientes ipsi spectatores alter pro altero, quam illi quorum insaniam insani provocant, sed insaniendo spectare desiderant. [10] Quomodo ergo sanitatem pacis tenere animus potest, qui discordiis et certaminibus pascitur? Qualis enim cibus sumitur, talis valetudo consequitur.

[11] Postremo quamvis insana gaudia non sint gaudia, tamen qualiacumque sint, et quantumlibet delectet iactantia divitiarum, et tumor honorum, vorago popinarum, et bella theatrorum, et immunditia fornicationum, et prurigo thermarum, aufert omnia ista una febricula, et adhuc viventibus **[151]** totam falsam beatitudinem subtrahit: remanet inanis et saucia conscientia deum sensura iudicem, quem noluit habere custodem; et inventura asperum dominum, quem dulcem patrem quaerere et amare contemsit.

[12] Tu autem quia veram requiem quae post hanc vitam Christianis promittitur, quaeris, etiam hic eam inter amarissimas vitae huius molestias suavem iucundamque gustabis, si eius qui eam promisit, praecepta dilexeris (Hebr 4,10; Apoc 14,13; Eph 2,55; Prov 16,8). Cito

frutos de la justicia que los de la iniquidad, y verás que el hombre se goza más sincera y felizmente en su buena conciencia, entre los afanes, que en la mala conciencia en medio de los placeres; porque tú no has venido a inscribirte entre los miembros de la Iglesia para sacar de ahí ninguna utilidad temporal.

Recta y falsa intención de conversión

XVII 26. *Razones para entrar en la Iglesia.*—[1] Hay, en realidad, quienes desean hacerse cristianos para ganar la confianza de hombres de los que esperan ventajas temporales o porque no quieren ofender a personas que temen. [2] Pero éstos son reprobables. Y la Iglesia los tolera por un tiempo, como la era soporta la paja hasta el momento de ablentar; pero si no se corrigen y no comienzan a ser verdaderos cristianos en vistas al futuro descanso eterno, al fin serán segregados. Y no se alegren consigo mismos porque pueden estar en la era junto con el trigo de Dios, ya que no permanecerán con él en el granero, sino que están destinados al fuego que merecen.

[3] Hay otros con mejor esperanza, aunque no menor peligro, que temen a Dios y no se burlan del nombre de cristianos, que entran en la Iglesia de Dios con un corazón sincero, pero ya en esta vida esperan la felicidad, como si pudieran ser más

enim senties dulciores esse iustitiae fructus quam iniquitatis, et verius atque iucundius gaudere hominem de bona conscientia inter molestias (cf. 2 Cor 1,12; Hebr 13,18), quam de mala inter delicias: quia non sic venisti coniungi ecclesiae dei, ut ex ea temporalem aliquam utilitatem requiras.

Mala et proba conversionis ratio

XVII 26. *In Ecclesiam irrumpendi rationes.*—[1] Sunt enim qui propterea volunt esse Christiani, ut aut promereantur homines a quibus temporalia commoda exspectant, aut quia offendere nolunt quos timent. [2] Sed isti reprobi sunt: et si ad tempus eos portat ecclesia, sicut area usque ad tempus ventilationis paleam sustinet (cf. Mt 3,12); si non se correxerint et propter futuram sempiternam requiem Christiani esse coeperint, in fine separabuntur. Nec sibi blandiantur, quod in area possunt esse cum frumento dei: quia in horreo cum illo non erunt, sed igni debito destinantur.

[3] Sunt etiam *(331)* alii meliore quidem spe, sed tamen non minore periculo, qui iam deum timent et non irrident christianum nomen, nec simulato corde intrant ecclesiam dei, sed in ista vita exspectant felicitatem, ut feliciores sint in rebus terrenis quam illi qui non colunt deum: ideoque

felices en las cosas de este mundo que los que no adoran a Dios. Y por esto, al ver que algunos malvados e impíos llegan a gozar de esta prosperidad mundana de modo extraordinario y llamativo, mientras que ellos carecen de ella o la han perdido, se intranquilizan como si honrasen a Dios en vano, y así fácilmente abandonan la fe.

27. *El verdadero descanso del cristiano.*—[4] Pero el que, por el contrario, quiere hacerse cristiano por la felicidad eterna y por el descanso sin fin, que se ha prometido a los santos después de esta vida, para no caer en el fuego eterno con el diablo, sino para entrar en el reino eterno con Cristo, éste es un verdadero cristiano: en guardia contra toda tentación, para no verse corrompido por la prosperidad o abatido por la adversidad, es modesto y sobrio en la abundancia de los bienes terrenos y fuerte y sufrido en las tribulaciones. [5] Además, en su progreso, llegará a un estado de ánimo que le hará amar más a Dios que temer el infierno, hasta tal punto que, aunque Dios le dijera: «Puedes gozar para siempre de los placeres carnales y pecar cuanto quieras, porque, pese a todo ello, no morirás ni irás al infierno, pero no podrás estar en mi compañía», se llenará de horror y de ningún modo pecará, y no para caer en el castigo que temía, sino para no ofender a aquel que tanto le ama: solamente en éste se encuentra la paz, que ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón de hombre alguno, y que Dios tiene preparada para los que le aman.

28. *Dios, paz eterna para los que le aman.*—[6] De esto nos habla claramente la Escritura, y no pasa en silencio que, desde el comienzo del mundo, en que hizo Dios el cielo y la tierra y todo cuanto hay en ellos, trabajó durante seis días y al séptimo descansó. [7] El Omnipotente podía haber hecho todo eso en un solo momento. En realidad no había trabajado para descansar, cuando: *Dijo y todo fue hecho; mandó todas las cosas y fueron creadas;* sino para dar a entender que, después de las seis edades del mundo [12], en la séptima, como en el séptimo día, Dios descansará entre sus santos, porque éstos descansarán en él después de todas sus obras buenas con las que le han servido, y que realiza él mismo en ellos, ya que es él quien les llama y les da órdenes, y perdona sus pecados y justifica al que antes era impío. [8] Y si podemos afirmar con toda razón que es él el que obra, cuando los otros obran gracias a su ayuda, del mismo modo, cuando descansan en él, se dice con toda verdad que Dios también descansa. Por lo que a él respecta, no tiene necesidad de descanso, porque no conoce la fatiga. [9] Dios hizo todas las cosas por medio de su Verbo, y su Verbo es el mismo Cristo, en el que descansan, en su sagrado silencio, los ángeles y todos los más puros espíritus celestiales.

[10] Pero el hombre, caído en el pecado, perdió la paz que tenía en la divinidad del Verbo, y la recuperó en su humanidad. Por eso, en el momento oportuno, cuando él sabía que era conveniente que eso sucediera, se hizo hombre y nació de una mujer: no podía resultar mancillado por la carne el que había de limpiar, más bien, la carne. [11] Los justos del Antiguo

cum viderint quosdam sceleratos et impios ista saeculi prosperitate pollere et excellere, se **[152]** autem vel minus habere ista vel amittere, perturbantur, tamquam sine causa deum colant, et facile a fide deficiunt.

27. *Christiani vera requies.*—[4] Qui autem propter beatitudinem sempiternam et perpetuam requiem quae post hanc vitam sanctis futura promittitur, vult fieri Christianus, ut non eat in ignem aeternum cum diabolo, sed in regnum aeternum (cf. Hebr 4,10; Apoc 14,13; Mt 25,41; Mt 25,34) intret cum Christo, vere ipse Christianus est; cautus in omni tentatione, ne prosperis rebus corrumpatur, et ne frangatur adversis, et in abundantia bonorum terrenorum modestus et temperans, et in tribulationibus fortis et patiens (Rom 12,12). [5] Qui etiam proficiendo perveniet ad talem animum, ut plus amet deum quam timeat gehennam: ut etiamsi dicat illi deus: Utere deliciis carnalibus sempiternis, et quantum potes pecca, nec morieris, nec in gehennam mitteris, sed mecum tantummodo non eris; exhorrescat et omnino non peccet, non iam ut in illud quod timebat, non incidat, sed ne illum quem sic amat, offendat: in quo uno est requies, quam oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis adscendit, quam praeparavit deus diligentibus eum (1 Cor 2,9).

28. *Deum amantibus requies aeterna.*—[6] De qua requie significat scriptura, et non tacet quod ab initio mundi ex quo fecit deus caelum et terram et omnia quae in eis sunt, sex diebus operatus est, et septimo die requievit (cf. Gen 1-2). [7] Poterat enim omnipotens et uno momento temporis omnia facere. Non autem laboraverat, ut requiesceret, quando (Ps 33,9; 148,5): *Dixit, et facta sunt: mandavit, et creata sunt;* sed ut significaret, quia post sex aetates mundi huius, septima aetate tamquam septimo die requieturus est in sanctis suis: quia ipsi in illo requiescent post omnia bona opera (Hebr 4,10; Apoc 14,13), in quibus ei servierunt, **[153]** quae ipse in illis operatur qui vocat et praecipit et delicta praeterita dimittit et iustificat eum qui prius erat impius. [8] Sicut autem cum illi ex dono eius bene operantur, recte dicitur ipse operari: sic, cum in illo requiescunt, recte dicitur ipse requiescere. Nam quod ad ipsum adtinet, pausationem non quaerit, quia laborem non sentit. [9] Fecit autem omnia per verbum suum (Io 1,3; Col 1,16): et verbum eius ipse Christus, in quo requiescunt angeli et omnes caelestes mundissimi spiritus in sancto silentio.

[10] Homo autem peccato lapsus perdidit requiem, quam habebat in eius divinitate, et recipit eam in eius humanitate: ideoque opportuno tempore, quo ipse sciebat oportere fieri, homo factus et de femina natus est (Gal 4,4). A carne *(332)* quippe contaminari non poterat, ipse carnem potius mundaturus. [11] Ipsum antiqui sancti venturum in revelatione

[12] Véase nota complementaria n.16: *Las seis edades del mundo,* p.687.

Testamento conocieron su venida por la revelación del Espíritu, y así lo anunciaron proféticamente, y fueron salvados por creer que había de venir, como nosotros nos salvamos al creer que ya ha venido, y de esa forma amáramos al Dios que nos amó hasta el punto de enviar a su hijo único para que, revestido de la humildad de nuestra naturaleza mortal, muriera a manos de los pecadores y en favor de los pecadores. [12] Ya desde la Antigüedad, desde el comienzo de los tiempos, la sublimidad de este misterio no cesa de ser prefigurada y preanunciada.

COMIENZO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

XVIII 29. *Relato de la creación.*—[1] El Dios omnipotente, bueno, justo y misericordioso, que hizo todas las cosas buenas, las grandes y las pequeñas, las excelsas y las humildes, las que se ven, como son el cielo y la tierra y el mar, y en el cielo el sol y la luna y los demás astros, y en la tierra y en el mar los árboles, las plantas y los animales de toda especie y todos los cuerpos tanto celestes como terrestres, y las que no se ven, como los espíritus que animan y vivifican todos los cuerpos, [2] hizo también al hombre a su imagen, de modo que así como él, por su omnipotencia, domina todo lo creado, así el hombre, por su inteligencia, con la que conoce a su mismo Creador y

spiritus cognoverunt et prophetaverunt: et sic salvi facti sunt credendo (cf. 1 Petr 1,10), quia veniet, sicut nos salvi efficimur credendo, quia venit ut diligeremus deum, qui sic nos dilexit, ut unicum filium suum mitteret (Io 3,16; cf. 1 Io 4,10), qui humilitate nostrae mortalitatis indutus et a peccatoribus et pro peccatoribus moreretur (cf. Phil 2,7-8). [12] Iam enim olim ab ineuntibus saeculis mysterii huius altitudo praefigurari praenuntiarique non cessat.

SALUTIS HISTORIAE PRINCIPIA

XVIII 29. *De creatione.*—[1] Quoniam deus omnipotens, et bonus et iustus et misericors, qui fecit omnia bona (cf. Gen 1), sive magna sive parva, sive summa sive infima; sive quae videntur, sicuti sunt caelum et terra et mare, et in caelo sol et luna, et cetera sidera, in **[154]** terra autem et mari arbores et frutices et animalia suae cuiusque naturae, et omnia corpora vel caelestia vel terrestria: sive quae non videntur, sicuti sunt spiritus quibus corpora vegetantur et vivificantur; [2] fecit et hominem ad imaginem suam: ut quemadmodum ipse per omnipotentiam suam praeest universae creaturae, sic homo per intelligentiam suam, qua etiam creatorem suum cognoscit et colit, praeesset omnibus terrenis animalibus

le da culto, dominara a todos los animales de la tierra. [3] También, como ayuda para el hombre, creó a la mujer, no con vistas al placer de la carne, ya que antes de verse invadidos por la pena de la mortalidad del pecado ni siquiera tenían cuerpos corruptibles, sino para que el varón recibiera gloria de la mujer, al marchar delante de ella hacia Dios y al servirle de ejemplo que imitar en la santidad y en la piedad, como el hombre es gloria de Dios, cuando imita su sabiduría.

30. *Narración del paraíso y su pérdida.*—[4] Y he aquí que Dios los colocó en un lugar de perpetua felicidad, que la Sagrada Escritura llama paraíso, y les dio una orden, y de no haberla quebrantado, habrían permanecido siempre en aquella inmortalidad feliz; pero si no la observaban, estarían sujetos al castigo de la muerte. [5] Y Dios sabía ya que habían de transgredir aquella orden; pero siendo el creador y autor de todo bien, prefirió crearlos, al tiempo que creaba también los animales, para colmar la tierra de bienes temporales. Por supuesto que el hombre, aun pecador, es mejor que las bestias. [6] Y les dio sobre todo una orden, que no habrían de respetar, para que no tuvieran excusa en el momento del castigo. El hombre, obre como obre, siempre descubrirá que Dios es muy digno de alabanza en sus obras, esto es, si obra bien, lo encuentra glorioso en la concesión de los premios, y si ha pecado aparecerá loable en la justicia del castigo, y si, confesados sus pecados, vuelve al recto camino de la vida, descubre la gloria de Dios en la misericordia del perdón.

(cf. Gen 2,18). [3] Fecit illi etiam adiutorium feminam: non ad carnalem concupiscentiam, quando quidem nec corruptibilia corpora tunc habebant, antequam eos mortalitas invaderet poena peccati, sed ut haberet et vir gloriam de femina, cum ei praeiret ad deum, seque illi praeberet imitandum in sanctitate atque pietate (1 Cor 11,7); sicut ipse esset gloria dei, cum eius sapientiam sequeretur.

30. *Paradisi narratio et amissio.*—[4] Itaque constituit eos in quodam loco perpetuae beatitudinis, quem appellat scriptura paradisum (Gen 2,8; 2,16-17); praeceptumque illis dedit, quod si non transgrederentur, in illa semper immortalitatis beatitudine permanerent: si autem transgrederentur, supplicia mortalitatis expenderent. [5] Praesciebat autem deus eos transgressuros: sed tamen, quia conditor est et effector omnis boni, magis eos fecit, quando fecit et bestias, ut impleret terram bonis terrenis. Et utique melior est homo etiam peccator quam bestia. [6] Et praeceptum quod non erant servaturi, magis dedit, ut essent inexcusabiles (cf. Rom 1,20), cum in eos vindicare coepisset. Quidquid enim homo fecerit, laudabilem in suis factis invenit deum: si recte egerit, laudabilem invenit per iustitiam praemiorum; si peccaverit, laudabilem invenit per iustitiam suppliciorum; si peccata confessus ad recte vivendum redierit, laudabilem invenit per misericordiam indulgentiarum.

7 ¿Por qué, pues, no había de crear Dios al hombre, aun a sabiendas de que había de pecar, cuando estaba dispuesto a coronar al que se mantuviese en pie, o a enderezar al que hubiera caído, o ayudar al que se levantara, él que siempre y en todas partes aparece glorioso en su bondad, en su justicia y en su clemencia? Sobre todo, porque también sabía de antemano que de aquella raza mortal habían de nacer santos varones que no buscarían su gloria sino que trabajarían por la de Dios, y liberados de toda corrupción mediante su culto, merecerían vivir siempre con los ángeles en una felicidad perpetua. 8 Dios, que comunicó a los hombres el libre albedrío para que le adoraran no por una necesidad de esclavos, sino por su libre voluntad, también se lo dio a los ángeles; por eso el ángel, que con otros espíritus satélites suyos abandonó la obediencia de Dios y se convirtió en demonio, no pudo causar mal alguno a Dios, sino a sí mismo.

9 Dios supo ordenar las almas que le han abandonado, y por medio de su justa miseria embellecer las partes inferiores de su obra con leyes sumamente ajustadas a sus creaturas y adaptadas a su admirable economía. 10 El diablo no pudo dañar a Dios porque, o bien él mismo causó su caída, o bien sedujo al hombre hacia la muerte; y el hombre, por sí mismo, tampoco disminuyó en lo más mínimo la verdad, el poder o la felicidad de su creador, al dar oídos, por su propia voluntad, a las sugerencias de su mujer, seducida por el diablo para hacer lo que Dios les había prohibido.

11 Todos fueron condenados por las justísimas leyes divi-

7 Cur ergo non faceret deus hominem, quamvis eum peccaturum praenosceret, cum et stantem coronaret, et cadentem ordinaret et surgentem adiuvaret, **[155]** semper et ubique ipse gloriosus bonitate, iustitia, clementia? Maxime quia et illud praesciebat, de propagine mor*(333)*-talitatis eius futuros sanctos, qui non sibi quaererent, sed creatori suo gloriam darent (Io 7,18), et eum colendo ab omni corruptione liberati, cum angelis sanctis semper vivere et beate vivere mererentur? 8 Qui enim hominibus dedit liberum arbitrium, ut non servili necessitate, sed ingenua voluntate deum colerent, dedit etiam angelis: et ideo nec angelus, qui cum spiritibus aliis satellitibus suis superbiendo deseruit oboedientiam dei et diabolus factus est, aliquid nocuit deo, sed sibi.

9 Novit enim deus ordinare deserentes se animas, et ex earum iusta miseria inferiores partes creaturae suae convenientissimis et congruentissimis legibus admirandae dispensationis ornare. 10 Itaque nec diabolus aliquid deo nocuit, quia vel ipse lapsus est, vel hominem seduxit ad mortem (cf. Gen 3,1ss); nec ipse homo in aliquo minuit veritatem aut potestatem aut beatitatem conditoris sui, quia coniugi suae seductae a diabolo, ad id quod deus prohibuerat, propria voluntate consensit.

11 Iustissimis enim dei legibus omnes damnati sunt, deo glorioso per

nas, para la gloria de Dios por la justicia del castigo, y para ignominia suya por la vergüenza de su pena, de modo que el hombre alejado de su creador y vencido fuera sometido al demonio, y éste se viera expuesto a ser vencido por el hombre si de nuevo se volvía hacia su creador, y de esa manera todos los que hasta el final estuvieran de acuerdo con el demonio, irían con él a los suplicios eternos, y cuantos se humillaran ante Dios y, por medio de la gracia divina, vencieran al demonio merecerían los premios eternos.

Continúa la historia sagrada

XIX 31. *Las dos ciudades.*—1 Pero no debe inquietarnos el que sean muchos los que siguen al demonio y pocos los que obedecen a Dios, porque en comparación también el trigo es mucho menos que la paja. Pero como el labrador sabe lo que ha de hacer con la excesiva cantidad de paja, así nada es la multitud de los pecadores, pues sabe muy bien qué ha de hacer de ellos, a fin de que la economía de su reino no se vea turbada y entorpecida en nada. Y no por eso hemos de creer que haya vencido el demonio, en cuanto arrastró detrás de sí a muchos, pues él y sus secuaces serán vencidos por unos pocos. 2 Y así dos ciudades [13], una de los malvados y otra de los justos, prosiguen su camino, desde el comienzo del género humano

aequitatem vindictae, ipsi ignominiosi per turpitudinem poenae: ut et homo a suo creatore aversus victus diabolo subderetur, et diabolus homini ad creatorem suum converso vincendus proponeretur; ut quicumque diabolo usque in finem consentirent, cum illo irent in aeterna supplicia (cf. Mt 25,41), quicumque autem humiliarent se deo et per eius gratiam diabolum vincerent aeterna praemia mererentur.

Salutis historiae continuatio

XIX 31. *Duae civitates.*—1 Neque hoc nos movere debet, quia multi diabolo consentiunt, et pauci deum sequuntur: quia et frumentum in comparatione palearum valde pauciorem habet numerum. Sed sicut agricola novit quid faciat de ingenti acervo paleae, sic nihil est deo multitudo peccatorum, qui novit quid **[156]** de illis agat, ut administratio regni eius ex nulla parte turbetur atque turpetur. Nec ideo putandus est vicisse diabolus, quia secum plures, cum quibus a paucis vinceretur, adtraxit. 2 Duae itaque civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab initio generis humani usque in finem saeculi perducuntur, nunc permixtae

13 Véase nota complementaria n.17: *Las dos ciudades,* p.688.

hasta el fin del mundo, ahora mezcladas con los cuerpos, aunque separadas en las voluntades, y en el día del juicio también deberán ser separadas en cuanto al cuerpo.

[3] Todos los hombres, en efecto, que aman la soberbia y el dominio temporal, con la vana imagen y la pompa de la arrogancia, como todos los espíritus, que tienen el mismo amor y cifran su gloria en esclavizar a los hombres, forman juntos una misma ciudad; y si con frecuencia se enfrentan entre sí por estas cosas, con el mismo peso de la codicia se ven precipitados al mismo abismo, y allí se juntarán todos por la misma semejanza de sus costumbres y de sus méritos. [4] Por el contrario, todos los hombres y todos los espíritus que buscan la gloria de Dios y no la suya, y lo siguen piadosamente, pertenecen a una misma sociedad. [5] Y, sin embargo, en su extraordinaria misericordia, Dios es paciente con los impíos y les ofrece la posibilidad de hacer penitencia y de corregirse.

32. *Narración del diluvio.*—[6] En realidad, incluso cuando destruyó con el diluvio a todos, a excepción de un solo justo con su familia, que quiso fueran salvados en el arca, sabía ciertamente que no se habían de corregir. No obstante, durante los cien años en que se construyó el arca, se les anunciaba la ira de Dios que iba a descargar sobre ellos, y, caso de que se convirtieran a Dios, les perdonaría, como perdonó más tarde a la ciudad de Nínive que hizo penitencia, al anunciarles el profeta la catástrofe que se les venía encima.

[7] Esto es lo que hace Dios incluso con los que sabe que

corporibus, sed voluntatibus separatae, in die vero iudicii etiam corpore separandae.

[3] Omnes enim homines amantes superbiam et temporalem dominationem cum vano typho et pompa arrogantiae, omnesque spiritus qui talia diligunt, et gloriam suam subiectione hominum quaerunt, simul una societate devincti sunt; sed et si saepe adversum se pro his rebus dimicant, pari tamen pondere cupiditatis in eamdem profunditatem praecipitantur, et sibi morum et meritorum similitudine coniunguntur. [4] Et rursus omnes homines et omnes spiritus humiliter dei gloriam quaerentes (Io 7,18), non suam, et eum pietate sectantes, ad unam pertinent *(334)* societatem. [5] Et tamen deus misericordissimus, et super impios homines patiens est (2 Petr 3,9), et praebet eis paenitentiae atque correctionis locum.

32. *In terram diluvium.*—[6] Nam et quod omnes diluvio delevit, excepto uno iusto cum suis, quos in arca servari voluit (Gen 6,14; Hebr 11,7; 2 Petr 2,5), noverat quidem, quod non se correcturi essent: verumtamen, cum per centum annos arca fabricata est, praedicabatur utique eis ira dei ventura super eos: et si converterentur ad deum, parceret eis; sicut pepercit postea Ninive civitati agenti paenitentiam (cf. Io 3,10), cum ei per prophetam futurum interitum praenuntiasset.

[7] Hoc autem facit deus, etiam illis quos novit in malitia perseveraturos

están decididos a perseverar en el mal, y les da un plazo de tiempo para ejercitar nuestra paciencia y moderarla a ejemplo de la suya, y para que conozcamos cuán pacientemente debemos tolerar a los malos, ya que no sabemos cómo se han de portar más tarde, cuando él los perdona y permite que vivan, a pesar de que sabe lo que va a suceder. [8] Por otro lado, en la figura del diluvio, del que por medio de un arca de madera fueron salvados los justos, estaba anunciada la presencia futura de la Iglesia, a la que su rey, Jesucristo Dios, salvó del naufragio de este mundo por el misterio de su cruz.

[9] Y Dios sabía muy bien que de quienes habían sido salvados en el arca también iban a nacer hombres malos, que de nuevo llenarían con sus crímenes la faz de la tierra. Y a pesar de todo, dio un ejemplo del juicio futuro y preanunció la salvación de los buenos mediante el misterio del arca. [10] Y, en efecto, incluso después de estos sucesos, la iniquidad no cesó de propagarse bajo la acción del orgullo, las pasiones y la sacrílega impiedad, cuando los hombres, abandonando a su creador, no sólo pecaron en la creatura que Dios había creado, hasta el punto de adorarla en vez del creador que la había hecho, sino que doblegaron su espíritu ante las obras salidas de las manos de los hombres y ante las invenciones de los artistas, con lo que el demonio y los espíritus diabólicos obtuvieron un gran triunfo, en su torpeza. Dichos espíritus se alegran al ser adorados y venerados en esos ídolos, al tiempo que alimentan sus propios errores con los errores de los hombres.

33. *Relato de Abrahán y los profetas.*—[11] Pero tampoco

(1 Sam 12,25) dans paenitendi spatium, ut nostram patientiam exerceat et informet exemplo suo: quo noverimus, quantum nos oporteat tolerabiliter malos sustinere, cum ignoremus, quales postea futuri sunt, quando ille parcit et sinit eos vivere, quem nihil futurorum latet. [8] Praenuntiabatur tamen etiam diluvii **[157]** sacramento (1 Petr 3,20), quo per lignum iusti liberati sunt, futura ecclesia, quam rex eius et deus Christus mysterio suae crucis ab huius saeculi submersione suspendit (cf. Gal 3,13).

[9] Neque enim deus ignorabat, quod etiam ex illis qui fuerant in arca servati, nascituri erant mali, qui faciem terrae iniquitatibus iterum implerent: sed tamen et exemplum futuri iudicii dedit, et sanctorum liberationem ligni mysterio praenuntiavit. [10] Nam et post haec non cessavit repullulare malitia per superbiam et libidines et illicitas impietates, cum homines, deserto creatore suo, non solum ad creaturam quam deus condidit, lapsi sunt, ut pro deo colerent quod fecit deus (Rom 1,25; Act 17,29; Ps 113,4): sed etiam ad opera manuum hominum et ad fabrorum artificia curvaverunt animas suas, ubi de illis turpius diabolus et daemonia triumpharent; quae se in talibus figmentis adorari venerarique laetantur, dum errores suos humanis erroribus pascunt.

33. *Circa Abraham et Prophetas.*—[11] Neque tunc sane defuerunt

en aquellos tiempos faltaron justos que piadosamente buscaron a Dios y vencieron la soberbia diabólica; son los ciudadanos de aquella santa ciudad, que se vieron sanados por la futura humildad de Cristo, su rey, revelada por el Espíritu. De entre éstos fue elegido Abrahán, piadoso y fiel siervo de Dios, al cual le fue mostrado el misterio del Hijo de Dios, a fin de que, mediante la imitación de la fe, todos los fieles de todas las razas fueran llamados sus hijos.

[12] De él nació el pueblo, destinado a adorar al único Dios verdadero, Creador del cielo y de la tierra, mientras los otros pueblos servían a los ídolos de los demonios. [13] Sin duda alguna, en aquel pueblo estaba figurada con mucha evidencia la Iglesia futura, pues allí había una muchedumbre de hombres carnales que adoraba a Dios por los beneficios materiales. Pero al mismo tiempo había unos pocos que pensaban en el descanso eterno y buscaban la patria celeste, a los que mediante las profecías se revelaba la futura humildad de Dios, Rey y Señor nuestro Jesucristo, de modo que en virtud de aquella fe fueran sanados totalmente de la soberbia y de la presunción. [14] De todos estos santos, que precedieron en el tiempo a la venida del Señor, no sólo las palabras, sino también la vida, el matrimonio, con sus hijos, y las obras fueron profecía de este tiempo, en el que la Iglesia, por la fe en la pasión de Cristo, consigue su unidad entre los pueblos.

[15] Al través de aquellos santos patriarcas y profetas, se distribuían al pueblo carnal de Israel —que más tarde se llamará

iusti, qui deum pie quaererent, et superbiam diaboli vincerent, cives illius sanctae civitatis, quos regis sui Christi ventura humilitas per spiritum revelata sanavit. Ex quibus Abraham pius et fidelis dei servus electus est (Gen 18,3; 12,1; Eph 1,9), cui demonstraretur sacramentum filii dei, ut propter imitationem fidei omnes fideles omnium gentium filii eius futuri dicerentur (Gal 3,7).

[12] Ex illo natus est populus, a quo unus deus verus coleretur, qui fecit caelum et terram (Ps 124,8); cum ceterae gentes simulacris et daemoniis servirent. [13] In eo plane populo multo evidentius futura ecclesia figurata est. Erat enim ibi multitudo carnalis, quae propter visibilia beneficia colebat deum. Erant ibi autem pauci futuram requiem cogitantes et caelestem patriam requirentes (Hebr 11,16; Os 1,2; Is 8,1), quibus prophetando revelabatur futura humilitas dei, regis et domini nostri Iesu Christi, ut per eam **[158]** fidem ab omni superbia et tumore sanarentur. [14] Horum sanctorum qui praecesserunt tempore nativitatem domini, non solum sermo, sed etiam vita et coniugia et filii et facta prophetia fuit huius temporis, quo per fidem *(335)* passionis Christi ex gentibus congregatur ecclesia.

[15] Per illos sanctos patriarchas et prophetas carnali populo Israel, qui postea etiam Iudaei appellati sunt, et visibilia beneficia ministrabantur

el pueblo judío— no sólo los beneficios visibles que deseaban, según la carne, del Señor, sino también los castigos de las penas corporales, mediante los cuales se veían aterrorizados de vez en cuando, como convenía a la dureza de su corazón. [16] Y, con todo, en todas esas cosas estaban simbolizados los misterios espirituales que se referían a Cristo y a su Iglesia. Y aquellos santos eran también miembros de esa Iglesia, por más que hubieran vivido en este mundo antes del nacimiento de Cristo según la carne. [17] En efecto, Cristo, Hijo unigénito de Dios, Verbo del Padre, igual y coeterno al Padre, por quien todo fue hecho, se hizo hombre por nosotros, para ser cabeza de toda la Iglesia, como de un cuerpo entero. Pero así como al nacer el hombre completo, aunque en aquel momento haga aparecer primero su mano, ésta se halla fuertemente unida a todo el cuerpo bajo el dominio de la cabeza —como no pocos de aquellos patriarcas nacieron, sacando primero su mano como símbolo de esta misma realidad—, así todos los santos que vivieron en el mundo antes del nacimiento de nuestro Señor Jesucristo, aunque nacieron antes, sin embargo, bajo el dominio de la cabeza estuvieron unidos a todo el cuerpo, del que Cristo es la cabeza.

MAYORÍA DE EDAD DEL PUEBLO ESCOGIDO

XX 34. *La deportación de Egipto.*—[1] Más tarde, aquel pueblo fue deportado a Egipto, donde sirvió a un rey cruelí-

quae carnaliter a domino desiderabant, et coercitiones poenarum corporalium, quibus pro tempore terrerentur, sicut eorum duritiae congruebat. [16] Et in his tamen omnibus mysteria spiritalia significabantur, quae ad Christum et ecclesiam pertinerent: cuius ecclesiae membra erant etiam illi sancti, quamvis in hac vita fuerint, antequam secundum carnem Christus dominus nasceretur (Io 1,1; 3,16; Col 1,16; Rom 4,1; Io 1,3). [17] Ipse enim unigenitus dei filius, verbum patris, aequale et coaeternum patri, per quod facta sunt omnia, homo propter nos factus est, ut totius ecclesiae tamquam totius corporis caput esset (Col 1,18; 1 Cor 12,12; Eph 4,1). [18] Sed velut totus homo dum nascitur, etiamsi manum in nascendo praemittat, tamen universo corpori sub capite coniuncta atque compacta est, quemadmodum etiam nonnulli in ipsis patriarchis ad huius ipsius rei signum manu praemissa nati sunt: ita omnes sancti qui ante domini nostri Iesu Christi nativitatem in terris fuerunt, quamvis ante nati sunt, tamen universo corpori, cuius ille caput est, sub capite cohaeserunt.

DEI POPULI CONSTANS AETAS

XX 34. *Servitus in Aegypto.*—[1] Populus ergo ille delatus in Aegyptum, servivit regi durissimo, et gravissimis laboribus eruditus quaesivit

simo y, probado con gravísimas fatigas, buscó en Dios a su libertador. Y le fue enviado uno de su mismo pueblo, el santo siervo de Dios Moisés, el cual, llevando el terror al pueblo impío de los egipcios con grandes milagros realizados en virtud del poder de Dios, sacó de allí al pueblo de Dios, al través del mar Rojo: aquí, dividiendo las aguas, abrió un camino a los que atravesaban el mar, mientras los egipcios, sumergidos por las aguas que volvían a su sitio, perecían en su persecución. [2] Así como por el diluvio las aguas limpiaron la tierra de los crímenes de los pecadores, que en aquella inundación fueron aniquilados, mientras los justos se libraron mediante la nave de madera, así también el pueblo de Dios, al salir de Egipto, encontró el camino por entre las aguas que hicieron perecer a sus enemigos.

[3] Y *tampoco allí faltó el símbolo del madero*, pues Moisés golpeó con su vara para que se produjera el milagro. Estos dos hechos son símbolo del bautismo santo, por medio del cual los fieles pasan a una nueva vida, mientras que sus pecados quedan borrados y perecen como los enemigos. [4] Pero todavía más claramente está simbolizada en aquel pueblo la pasión de Cristo cuando recibió la orden de matar y comer un cordero, señalando luego las jambas de sus puertas con su sangre y de celebrar esto todos los años con el nombre de la Pascua del Señor. Muy claramente dice, en realidad, la profecía del Señor Jesucristo: «Como un cordero fue llevado hasta el sacrificio». También tú debes signarte hoy con la señal de esta pasión y

liberatorem deum: et missus est eis unus de ipso populo, sanctus dei servus Moyses, qui in virtute dei magnis miraculis terrens tunc impiam gentem Aegyptiorum, eduxit inde populum dei per mare rubrum; ubi discedens aqua viam praebuit transeuntibus: Aegyptii autem, cum eos persequerentur, redeuntibus in se fluctibus demersi exstincti sunt (Ex 1,8; 7,1; 14,18). [2] Ita **[159]** quemadmodum per diluvium aquis terra purgata est a nequitia peccatorum, qui tunc in illa inundatione deleti sunt, et iusti evaserunt per lignum: sic ex Aegypto exiens populus dei, per aquas iter invenit, quibus ipsorum hostes consumpti sunt.

[3] Nec ibi defuit ligni sacramentum. Nam virga percussit Moyses (Ex 14,16), *ut illud miraculum fieret*. Utrumque signum est sancti baptismi, per quod fideles in novam vitam transeunt, peccata vero eorum tamquam inimici delentur atque moriuntur. [4] Apertius autem Christi passio in illo populo figurata est, cum iussi sunt ovem occidere et manducare (Ex 12,3; 12,11), et de sanguine eius postes suos signare, et hoc celebrare omni anno, et appellare pascha domini. Manifestissime quippe prophetia de domino Iesu Christo dicit, quia *tamquam ovis ad immolandum ductus est* (Is 53,7). Cum passionis et crucis signo in

de la cruz, como lo hicieron los hebreos en sus puertas y como se signan todos los cristianos.

35. *La promulgación de la ley.*—[5] Luego aquel pueblo fue conducido durante cuarenta años al través del desierto: recibió también la ley escrita por el dedo de Dios, es decir, por el Espíritu Santo, como clarísimamente se indica en el Evangelio. [6] Por supuesto que Dios no está definido por la forma corporal, ni hemos de imaginar en él miembros y dedos, como los vemos en nosotros. Pero, como quiera que los dones de Dios son distribuidos a los santos por el Espíritu Santo, de modo que, aunque puedan cosas diferentes, no se separen de la concordia de la caridad, y dado que en los dedos, sobre todo, aparece esta diversidad, que no es, sin embargo, ruptura de la unidad, el Espíritu Santo, ya sea por esto o por otra causa cualquiera, es llamado dedo de Dios; pero, cuando oigamos esto, no hemos de pensar en modo alguno que Dios tiene forma humana.

[7] Aquel pueblo, como decimos, recibió la ley escrita por el dedo de Dios en unas tablas de piedra, para significar la dureza de su corazón, pues no habrían de cumplir esa ley. Deseando, sin duda, los dones materiales de parte del Señor, se veían movidos más por un temor carnal que por la caridad espiritual, y sabemos que solamente la caridad cumple la ley. [8] Por esto se vieron obligados por muchas ceremonias externas con las que se sentían sometidos al yugo de los esclavos, tanto en las ordenanzas relativas a los manjares como en los sacrificios de los animales y en otras mil cosas. Pero todo eso

fronte hodie tamquam in poste signandus es, omnesque Christiani signantur.

35. *Legis promulgatio.*—[5] Inde per desertum populus ille ductus est per quadraginta annos (cf. Ex 16,35; 31,18; Deut 9,10): accepit etiam legem digito dei *(336)* scriptam, quo nomine significatur spiritus sanctus, sicut in evangelio (Lc 11,20; Mt 12,28) manifestissime declaratur. [6] Neque enim deus forma corporis definitus est, nec sic in illo membra et digiti cogitandi sunt, quemadmodum videmus in nobis: sed quia per spiritum sanctum dona dei sanctis dividuntur, ut cum diversa possunt, non tamen discedant a concordia caritatis, in digitis autem maxime apparet quaedam divisio, nec tamen ab unitate praecisio, sive propterea, sive propter aliam quamcumque causam spiritus sanctus appellatus est digitus dei, non tamen cum hoc audimus, humani corporis forma cogitanda est.

[7] Accepit ergo ille populus legem digito dei scriptam in tabulis sane lapideis, ad significandam duritiam cordis (Mt 19,8) illorum, quod legem non erant impleturi. Corporalia quippe dona desiderantes a domino, magis carnali timore quam spiritali **[160]** caritate tenebantur: legem autem non implet nisi caritas (Rom 13,10). [8] Ideo multis sacramentis visibilibus onerati sunt, quo servili iugo premerentur, in observationibus ciborum et in sacrificiis animalium et in aliis innumerabilibus: quae tamen signa

era símbolo de las cosas espirituales que se referían al Señor Jesucristo y a su Iglesia, y que entonces pocos santos las entendían como portadoras de la salvación y las observaban según las posibilidades de la época, mientras que la masa de los hombres carnales se contentaba con su cumplimiento, sin entender su sentido.

36. *Llegada a la tierra prometida.*—[9] Y así, al través de muchos y variados símbolos de las cosas futuras, que sería muy largo de recordar en su totalidad, y que ahora vemos se realizan en la Iglesia, aquel pueblo fue conducido a la tierra de promisión, donde podría dominar temporal y carnalmente conforme a su deseo. Y, con todo, aquel reino terreno era figura de otro reino espiritual. [10] Allí fue fundada Jerusalén, celebérrima ciudad de Dios, ciudad esclava que simboliza la ciudad libre, que es la Jerusalén celeste, palabra hebrea que significa «visión de paz». Los ciudadanos de aquélla son todos los hombres santificados que existieron, que existen y que existirán, y todos los espíritus santificados y cuantos, en lo más elevado de los cielos, lejos de imitar la impía soberbia del diablo y de sus ángeles, obedecen a Dios piadosa y devotamente. [11] El rey de esa ciudad es el Señor Jesucristo, Verbo de Dios, que domina sobre todos los ángeles, y Verbo que asume nuestra humanidad, con el fin de mandar sobre los hombres con vistas a hacerles reinar junto a él en la paz eterna. [12] Para prefigurar a este rey se destaca en el reino terreno de Israel con pleno relieve el rey David, de cuya raza, según la carne, había

erant rerum spiritalium ad dominum Iesum Christum et ad ecclesiam pertinentium (Gal 5,1); quae tunc a paucis sanctis et intelligebantur ad fructum salutis et observabantur ad congruentiam temporis, a multitudine vero carnalium tantummodo observabantur, non intelligebantur.

36. *Aditus ad terram promissionis.*—[9] Per multa itaque et varia signa rerum futurarum, quas longum est omnes commemorare, et eas nunc in ecclesia videmus impleri, perductus est ille populus ad terram promissionis, ubi temporaliter carnaliterque regnaret pro modo desiderii sui: quod tamen regnum terrenum regni spiritalis imaginem gessit. [10] Ibi Ierusalem condita est famosissima civitas dei, serviens in signo liberae civitatis, quae caelestis Ierusalem (Hebr 12,22) dicitur, quod verbum est hebraeum, et interpretatur visio pacis. Cuius cives sunt omnes sanctificati homines qui fuerunt, et qui sunt, et qui futuri sunt; et omnes sanctificati spiritus, etiam quicumque in excelsis caelorum partibus pia devotione obtemperant deo, nec imitantur impiam diaboli superbiam et angelorum eius. [11] Huius civitatis rex est dominus Iesus Christus, verbum dei quo reguntur summi angeli, et verbum hominem assumens (Io 1,14), ut eo regerentur et homines, qui simul omnes cum illo in aeterna pace regnabunt. [12] Ad huius regis praefigurationem in illo terreno regno populi Israel maxime eminuit rex David, de cuius semine secundum carnem

de venir el rey verdadero y real, nuestro Señor Jesucristo, que es Dios bendito sobre todas las cosas por los siglos. Muchas fueron las cosas realizadas en aquella tierra para prefigurar la venida de Cristo y de su Iglesia, que tú podrás ir aprendiendo poco a poco en los libros sagrados.

Historia del destierro y espera del Mesías

XXI 37. *Significado de la cautividad de Babilonia.*—[1] Después de algunas generaciones aparece otra imagen que se refería muy directamente a este argumento, pues aquella ciudad fue sometida a cautividad y gran parte de sus moradores fueron deportados a Babilonia. Así como Jerusalén significa la ciudad y sociedad de los santos, así Babilonia significa la ciudad y la sociedad de los impíos, porque su nombre, según dicen, significa «confusión». [2] Ya hemos hablado poco antes de las dos ciudades, que desde el principio de la humanidad hasta el fin de los tiempos caminan entremezcladas al través de las diferentes edades y que serán separadas en el juicio final. [3] Aquella cautividad de Jerusalén y la deportación del pueblo sometido a esclavitud fueron ordenadas por el Señor, por medio de Jeremías, profeta de aquellos tiempos. [4] Y hubo reyes en Babilonia, a cuyas órdenes estaban esclavizados, que, impresionados por algunos hechos maravillosos, durante la presencia de

veniret verissimus rex noster dominus Iesus Christus, qui est super omnia *deus benedictus in saecula* (Rom 1,3; 9,5). *Multa in illa terra promissionis* gesta sunt in figuram venturi **[161]** Christi et ecclesiae, quae in sanctis libris paulatim discere poteris.

Exsilii et expectationis historia

XXI 37. *Babylonicae captivitatis significatio.*—[1] Post aliquot tamen generationes ostendit alium typum ad rem maxime pertinentem. Nam captivata est illa civitas, et multa pars eius edu*(337)*cta in Babyloniam. Sicut autem Ierusalem significat civitatem societatemque sanctorum, sic Babylonia significat civitatem societatemque iniquorum, quoniam dicitur interpretari confusio (Gen 11,9). [2] De quibus duabus civitatibus, ab exordio generis humani usque in finem saeculi permixte temporum varietate currentibus et ultimo iudicio separandis, paulo ante iam diximus. [3] Illa ergo captivitas Ierusalem civitatis, et ille populus in Babyloniam ductus ad servitutem ire iubetur a domino per Ieremiam illius temporis prophetam (Ier 27,1). [4] Et exstiterunt reges Babyloniae, sub quibus illi serviebant, qui ex eorum occasione commoti quibusdam miraculis cognoscerent et colerent et coli iuberent unum verum deum (Dan 2,46ss;

aquel pueblo llegaron a conocer, a honrar y ordenar el culto al único Dios verdadero, creador del Universo. [5] Incluso los cautivos recibieron orden de rogar por los que los tenían en cautiverio y de esperar la paz en medio de la paz del dominador engendrando hijos y edificando casas y plantando árboles y viñas. Y después de setenta años, se les prometió la liberación de aquella esclavitud.

[6] Todo esto, en sentido figurado, significa que la Iglesia de Cristo, en todos sus santos, que son los ciudadanos de la Jerusalén celestial, estaría sometida como esclava a los reyes de este mundo. [7] Pues dice también la doctrina apostólica: «que todo hombre esté sometido a las supremas potestades», y que «a cada uno se le devuelva lo suyo: al que tributo, tributo; al que impuesto, impuesto», y todo lo demás, excepto el culto que debemos a nuestro Dios, démoslo a los príncipes de la organización humana, puesto que el mismo Señor, para ofrecernos ejemplo de esta sana doctrina, en virtud de la persona física de que se había revestido, no desdeñó pagar su tributo.

[8] Incluso los siervos cristianos y los buenos fieles han recibido la orden de que sirvan con equidad y fidelidad a sus señores de este mundo, a los que ellos mismos juzgarán si hasta el final se han portado como malvados, o con ellos han de reinar, todos juntos, si se hubieren convertido al verdadero Dios. [9] A todos por igual se ordena que sirvan a los poderes humanos de este mundo, hasta el momento en que, pasado el tiempo

3,28ss; 4,34; 6,26ss), qui condidit universam creaturam. [5] Iussi sunt autem et orare pro eis, a quibus captivi tenebantur, et in eorum pace pacem sperare, ad gignendos filios et domos aedificandas et plantandos hortos et vineas. Post septuaginta autem annos promittitur eis ab illa captivitate liberatio (cf. Ier 29,5-7; 29,10).

[6] Hoc autem totum figurate significabat ecclesiam Christi in omnibus sanctis eius, qui sunt cives Ierusalem caelestis, servituram fuisse sub regibus huius saeculi. [7] Dicit enim et apostolica doctrina, *ut omnis anima sublimioribus potestatibus subdita sit:* et ut *reddantur omnibus omnia, cui tributum tributum, cui vectigal vectigal* (Rom 13,1; 13,7); et cetera quae salvo dei nostri cultu constitutionis humanae principibus reddimus: quando et ipse dominus, ut nobis huius sanae doctrinae praeberet exem**[162]**plum, pro capite hominis quo erat indutus, tributum (cf. Mt 17,24; 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1; Ex 30,13) solvere non dedignatus est.

[8] Iubentur autem etiam servi christiani et boni fideles dominis suis temporalibus aequanimiter fideliterque servire: quos iudicaturi sunt, si usque in finem iniquos invenerint (Col 3,22; Eph 6,5), aut cum quibus aequaliter regnaturi sunt, si et illi ad verum deum conversi fuerint (1 Cor 6,2; Sap 3,8). [9] Omnibus tamen praecipitur servire humanis potestatibus atque terrenis, quo usque post tempus praefinitum, quod

fijado de antemano y simbolizado en los setenta años, la Iglesia se vea libre de la confusión de este mundo, como lo fue Jerusalén de la cautividad de Babilonia.

[10] Con ocasión de esta cautividad, los mismos reyes de la tierra [14], abandonando los ídolos en nombre de los cuales perseguían a los cristianos, conocieron y adoraron al único Dios verdadero y a Cristo nuestro Señor, y por ellos nos manda orar el apóstol Pablo, incluso cuando persiguen a la Iglesia. [11] He aquí lo que dice: «Os ruego ante todo que hagáis súplicas, oraciones, peticiones, acciones de gracias, por los reyes, por todos los hombres y por todos los que están constituidos en dignidad, para que vivamos una vida tranquila y segura con toda piedad y caridad». [12] Y así, por medio de ellos mismos se ha dado la paz a la Iglesia, aunque sea temporal, la tranquilidad temporal para construir espiritualmente casas y plantar huertos y viñedos. Y he aquí que también nosotros, por medio de este discurso, te estamos edificando y plantando a ti que nos escuchas. Y esto se realiza en todo el mundo, gracias a la paz que nos procuran los reyes cristianos, según las palabras del mismo Apóstol: «Sois el campo de Dios y el edificio de Dios».

38. *Esperando a Cristo.*—[13] Y después de los setenta años, que simbólicamente había profetizado Jeremías, para prefigurar el final de los tiempos, con el fin de que esta figura fuera completa, se llevó a cabo en Jerusalén la reconstrucción del templo

significant septuaginta anni, ab istius saeculi confusione tamquam de captivitate Babyloniae, sicut Ierusalem liberetur ecclesia.

[10] Ex cuius captivitatis occasione ipsi etiam terreni reges desertis idolis, pro quibus persequebantur Christianos, unum verum deum et Christum dominum cognoverunt et colunt, pro quibus apostolus Paulus iubet orari, etiam cum persequerentur ecclesiam. [11] Sic enim dicit: *Obsecro itaque primum fieri deprecationes, adorationes, interpellationes, gratiarum actiones pro regibus, pro omnibus hominibus, et omnibus, qui in sublimitate sunt, ut securam et tranquillam vitam agamus cum omni pietate et caritate* [a] (1 Tim 2,1-2). [12] Itaque per ipsos data pax est ecclesiae, quamvis temporalis, tranquillitas temporalis ad aedificandas spiritaliter domos et plantandos hortos et vineas. Nam et ecce te modo per istum sermonem aedificamus atque plantamus. Et *(338)* hoc fit per totum orbem terrarum cum pace regum christianorum, sicut idem dicit apostolus: *Dei agricultura, dei aedificatio estis* (1 Cor 3,9; Ier 29,5).

38. *Christi expectatio.*—[13] Et post annos quidem septuaginta, quos mystice prophetaverat Ieremias (cf. Ier 29,10-12), ut finem temporum praefiguraret, tamen ut ipsa figura integraretur, facta est in Ierusalem restitutio aedificationis templi dei; sed quia totum figurate agebatur,

[14] El ejemplo más famoso y en el que probablemente pensaba San Agustín era el del emperador Constantino.

a] La Vulgata trae *castitate*.

de Dios. Mas como todo se presentaba de una forma figurada, no fue duradera la paz y la libertad concedida a los judíos. Y así, después de esto, fueron vencidos y hechos tributarios por los romanos [15].

[14] Sin duda, desde el tiempo en que ocuparon la tierra de promisión y comenzaron a tener reyes, para que no creyeran que en alguno de sus reyes se había cumplido la promesa de Cristo libertador, por medio de muchas profecías se anunció más explícitamente a Cristo, no sólo por el mismo David en el libro de los Salmos, sino también por otros grandes y santos profetas, hasta el tiempo de la cautividad de Babilonia. Y durante la misma cautividad no faltaron profetas que anunciaron la venida de nuestro Señor Jesucristo como libertador de todos. [15] Y después que, pasados setenta años, fue reconstruido el templo, los judíos sufrieron de parte de los reyes gentiles tribulaciones tan grandes y males tan terribles, que pudieron comprender que aún no había venido el libertador, que no lo imaginaban como libertador espiritual, sino que lo deseaban para una liberación material.

LAS EDADES DEL MUNDO Y LA PLENITUD DE LOS TIEMPOS

XXII 39. *Las seis edades de la historia de la salvación.*— [1] Han pasado ya cinco edades del mundo, la primera de las cuales va desde el origen del género humano, esto es, desde Adán, que fue el primer hombre creado, hasta Noé, que construyó el arca durante el diluvio. Luego la segunda llega hasta Abrahán, que con razón fue elegido como padre de todos los pueblos, para que imitaran su fe, pero más particularmente del pueblo judío, en virtud de la descendencia carnal. El pueblo judío, antes de la fe cristiana de los gentiles, fue el único entre todas las naciones de la tierra que dio culto al único Dios verdadero, y de ese pueblo habría de nacer, según la carne, Jesucristo el Salvador.

[2] Estos momentos de las dos edades aparecen claros en los libros antiguos; de las otras tres se habla también en el Evangelio, cuando se recuerda el origen del Señor Jesucristo según la carne. La tercera, en efecto, va desde Abrahán hasta el rey David; la cuarta, desde David hasta aquella cautividad, en que el pueblo de Dios fue deportado a Babilonia; la quinta, desde aquella deportación hasta la venida de nuestro Señor Jesucristo. [3] Y a partir de esta venida comienza la sexta, durante la cual la gracia espiritual, que hasta entonces sólo habían conocido unos pocos patriarcas y profetas, se manifiesta a todas las gentes, de modo que todos adoren a Dios desinteresadamente, deseando de él no los premios visibles, debidos por su servicio, y la felicidad de la vida presente, sino solamente la vida eterna, en la que gozarán de Dios mismo, y así en esta sexta edad la mente humana será renovada a imagen de Dios, de la misma forma que el hombre fue creado el sexto día a imagen del mismo Dios.

non erat firma pax ac libertas reddita Iudaeis. Itaque **[163]** postea a Romanis victi sunt, et tributarii facti.

[14] Ex illo sane tempore ex quo terram promissionis acceperunt, et reges habere coeperunt, ne in aliquo regum suorum completum esse arbitrarentur, quod eis liberator Christus promittebatur, apertius per multas prophetias prophetatus est Christus non solum ab ipso David in libro psalmorum, sed etiam a ceteris et magnis et sanctis prophetis, usque ad tempus captivitatis in Babyloniam: et in ipsa captivitate fuerunt prophetae, qui venturum dominum Iesum Christum liberatorem omnium prophetarent. [15] Et postea quam templum transactis septuaginta annis restitutum est, tantas pressuras et calamitates a regibus gentium Iudaei perpessi sunt, ut intelligerent nondum venisse liberatorem, quem non spiritaliter liberaturum intelligebant, sed pro liberatione carnali desiderabant.

SAECULI AETATES ET TEMPORUM PLENITUDO

XXII 39. *Salutis historiae aetates sex.*—[1] Peractis ergo quinque aetatibus saeculi, quarum prima est ab initio generis humani, id est, ab Adam, qui primus homo factus est, usque ad Noe, qui fecit arcam in diluvio (Gen 17,5-6; Gal 3,7), inde secunda est usque ad Abraham, qui pater dictus est omnium quidem gentium, quae fidem ipsius imitarentur; sed tamen ex propagine carnis suae futuri populi Iudaeorum: qui ante fidem christianam gentium unus inter omnes omnium terrarum populus unum verum deum coluit, ex quo populo salvator Christus secundum carnem veniret.

[2] Isti enim articuli duarum aetatum eminent in veteribus libris: reliquarum autem trium in evangelio (Mt 1,17) etiam declarantur, cum carnalis origo domini Iesu Christi commemoratur. Nam tertia est ab Abraham usque ad David regem: quarta a David usque ad illam captivitatem, qua populus dei in Babyloniam transmigravit: quinta ab illa transmigratione usque ad adventum domini nostri Iesu Christi; [3] ex cuius adventu sexta aetas agitur: ut iam spiritalis gratia, quae paucis tunc patriarchis et **[164]** prophetis nota erat, manifestaretur omnibus gentibus: ne quisquam deum nisi gratis coleret, non visibilia praemia servitutis suae et praesentis vitae felicitatem, sed solam vitam aeternam, in qua ipso deo frueretur, ab illo desiderans; ut hac sexta aetate mens humana renovetur ad imaginem dei, sicut sexta die homo factus est ad imaginem dei.

[15] El año 65 a.C. Pompeyo puso fin a la guerra civil entre los judíos, asediando durante tres meses la ciudad de Jerusalén y haciéndola tributaria, después de nombrar sumo sacerdote a Hircano. Cf. FLAVIO JOSEFO, *Ant. Iud.* 14,4,1; *Bell. Iud.* 1,7,1.

[4] Y durante esa misma edad la ley adquiere su plenitud, ya que no por codicia de las cosas temporales, sino por amor de aquel que mandó, se realizan todas las cosas que mandó. Pues ¿quién no se verá movido a corresponder al amor de un Dios justísimo y sumamente misericordioso, que amó primeramente a los hombres injustos y soberbios en extremo hasta el punto de enviar por su causa a su único Hijo, por el que hizo todas las cosas, que, sin mutación alguna por su parte, sino por la asunción en sí mismo de la naturaleza humana, se hizo hombre, no sólo para poder vivir con ellos, sino para poder morir por su salvación condenado por ellos mismos?

40. *Promulgación del Evangelio y Nacimiento de Cristo.* [5] Y así, al promulgarse el Nuevo Testamento de la herencia eterna, el hombre renovado en ese testamento por la gracia divina puede comenzar una vida nueva, esto es, la vida espiritual, y aparece la caducidad del primer testamento, en el que el pueblo carnal llevando una vida vieja, a excepción de unos pocos patriarcas y profetas y algunos santos desconocidos que comprendían la realidad, viviendo según la carne deseaba del Señor los premios materiales y los recibía, como figura de los bienes espirituales. [6] El Señor Jesucristo, hecho hombre, despreció todos los bienes terrenos para enseñarnos a despreciarlos, y soportó todos los males terrenos, tal como él nos ordenaba, de modo que ni en aquéllos buscáramos la felicidad ni en éstos temiéramos la infelicidad.

[7] Nacido, en efecto, de una madre que, aunque concibió

[4] Tunc enim et lex impletur, dum non cupiditate rerum temporalium, *(339)* sed caritate illius qui praecepit, fiunt quaecunque praecepit. Quis autem non redamare affectet iustissimum et misericordissimum deum (Rom 13,10), qui prior sic amavit iniustissimos et superbissimos homines, ut propter eos mitteret unicum filium (1 Io 4,19; 4,9; cf. Phil 2,6), per quem fecit omnia, qui non sui mutatione, sed hominis assumtione homo factus, non solum cum eis vivere, sed etiam pro eis et ab eis posset occidi?

40. *Evangelii promulgatio et nativitas Christi.*—[5] Itaque novum testamentum hereditatis sempiternae manifestans, in quo renovatus homo per gratiam dei ageret novam vitam (cf. Rom 6,4-6), hoc est vitam spiritalem; ut vetus ostenderet primum, in quo carnalis populus (Hebr 9,15; 8,8-13) agens veterem hominem, exceptis paucis intelligentibus patriarchis et prophetis et nonnullis latentibus sanctis, carnaliter vivens carnalia praemia desiderabat a domino deo, et in figura spiritalium bonorum accipiebat: [6] omnia ergo bona terrena contemsit homo factus dominus Christus, ut contemnenda monstraret; et omnia terrena sustinuit mala, quae sustinenda praecipiebat: ut neque in illis quaereretur felicitas, neque in istis infelicitas timeretur.

[7] Natus enim de matre (cf. Mt 1,18), quae quamvis a viro intacta

sin obra de varón y siempre permaneció intacta —virgen al concebir, virgen al dar a luz, virgen al morir—, estaba desposada con un carpintero, extinguió así todo el orgullo de la nobleza carnal. [8] Además, nacido en la ciudad de Belén, que entre las demás ciudades de Judea era tan pequeña que aun hoy se llama aldea, no quiso que nadie se gloriara de la nobleza de ninguna ciudad de este mundo. [9] Y también se hizo pobre el que es el dueño de todo y por quien todo fue creado, para que ninguno de los que crean en él se atreva a enorgullecerse de las riquezas de aquí abajo. No quiso que los hombres le proclamaran rey, aunque todas las creaturas atestiguan su reino sempiterno, porque así mostraba el camino de la humildad a los desgraciados que la soberbia había separado de su lado.

[10] Padeció hambre el que a todos da de comer; sufrió sed el creador de toda bebida y el que es espiritualmente pan para los hambrientos y fuente para los sedientos. Se cansó en los caminos de este mundo el que se hizo a sí mismo camino hacia el cielo para nosotros. Ante quienes lo insultaban, se portó como un sordo y un mudo quien había hecho hablar a los mudos y oír a los sordos; fue encadenado el que rompió las cadenas de las enfermedades; fue flagelado el que libraba a los cuerpos de los hombres del azote de todos los dolores; fue crucificado el que acabó con todas nuestras cruces; murió el que resucitaba a los muertos. Pero también resucitó para no volver a morir, de modo que, a ejemplo suyo, nadie temiera

conceperit semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens, tamen fabro desponsata erat, omnem typhum carnalis nobilitatis exstinxit. [8] Natus etiam in civitate Bethleem, quae inter omnes **[165]** Iudaeae civitates ita erat exigua, ut hodieque villa appelletur, noluit quemquam de cuiusquam terrenae civitatis (cf. Mich 5,2; Mt 1,18) sublimitate gloriari. [9] Pauper etiam factus est cuius sunt omnia et per quem creata sunt omnia (2 Cor 8,9; Col 1,16): ne quisquam, cum in eum crederet, de terrenis divitiis auderet extolli. Noluit rex ab hominibus fieri (cf. Io 18,36-37; 2 Cor 8,9; Col 1,16), quia humilitatis ostendebat viam miseris, quos ab eo superbia separaverat: quamvis sempiternum eius regnum universa creatura testetur.

[10] Esurivit qui omnes pascit, sitivit per quem creatur omnis potus, et qui spiritaliter panis est esurientium fonsque sitientium (Io 14,6; cf. Is 53,7): ab itinere terrestri fatigatus est, qui se ipsum nobis viam fecit in caelum: velut obmutuit et obsurduit coram conviciantibus, per quem mutus locutus est et surdus audivit: vinctus est, qui de infirmitatum vinculis solvit: flagellatus est, qui omnium dolorum flagella de hominum corporibus expulit (cf. Is 53,4): crucifixus est, qui cruciatus nostros finivit: mortuus est, qui mortuos suscitavit. Sed et resurrexit

despreciar la muerte, como si nunca hubiera de vivir para siempre.

Historia de Jesús y vida de la Iglesia

XXIII 41. *La Ascensión, Pentecostés y la Nueva Ley.*— [1] Después, confirmados sus discípulos y después de haber vivido con ellos cuarenta días, en presencia de ellos subió al cielo, y pasados cincuenta días desde la resurrección, les envió, según les había prometido, el Espíritu Santo, gracias al cual, difundida la caridad en sus corazones, pudieran cumplir la Ley no sólo sin fatiga, sino con alegría incluso.

[2] Esta Ley les fue entregada a los judíos en diez mandamientos, que se llaman Decálogo, que, a su vez, se reducen a dos: amar a Dios con toda el alma, con todo el corazón, con toda la mente, y amar al prójimo como a nosotros mismos. Y el mismo Señor dijo en el Evangelio, y lo manifestó con su ejemplo, que toda la Ley y los profetas se basan en estos dos preceptos.

[3] Así como desde el día en que el pueblo de Israel celebró por primera vez, en figura, la Pascua, mediante el sacrificio y cena de un cordero, con cuya sangre se marcaron los dinteles de las puertas para defensa de su propia vida, y desde ese día se cumplieron los cincuenta días cuando recibieron la Ley escrita por el dedo de Dios, palabra con la que, como hemos indicado, se designa al Espíritu Santo, del mismo modo, a los cincuenta días de la pasión y resurrección del Señor, que es la verdadera Pascua, fue enviado el Espíritu Santo a los discípulos, abandonando la imagen de las tablas de piedra, que simbolizan los corazones endurecidos. [4] En el momento en que los discípulos estaban congregados en un mismo lugar en Jerusalén, vino de repente un ruido del cielo, como si fuera un viento impetuoso, y aparecieron unas como lenguas de fuego repartidas sobre ellos, y comenzaron a hablar en diversas lenguas, de forma que cuantos habían acudido adonde estaban ellos, cada uno reconocía su propia lengua: recordemos, en efecto, que a aquella ciudad acudían los judíos, provenientes de todo el mundo, por donde estaban dispersos, y donde habían aprendido las diferentes lenguas de los diversos pueblos. Luego, predicando a Cristo con toda confianza, realizaban muchos milagros en su nombre, hasta el punto de que, pasando Pedro, su sombra tocó a un muerto y éste resucitó.

42. *Predicación y conversión de los judíos.*—[5] Pero al ver los judíos que se hacían tantos milagros en nombre de aquel que ellos habían crucificado, parte por envidia y parte por equivocación, algunos se encarnizaron en perseguir a los apóstoles que predicaban a Cristo, mientras que otros, admirando más todavía que se hicieran tan grandes milagros, en nombre de quien ellos mismos se habían burlado viéndolo abatido y vencido, arrepentidos se convirtieron y creyeron en él a millares.

numquam moriturus, ne ab illo quisquam sic disceret mortem contemnere, quasi numquam victurus.

Iesu Christi vita et itinera Ecclesiae

XXIII 41. *Ascensio, Pentecostes et nova lex.*—[1] Inde confirmatis discipulis, conversatus cum eis quadraginta diebus, eisdem spectantibus adscendit in caelum (cf. Act 1,3; 1,9; 2,1); et completis a resurrectione quinquaginta diebus misit eis spiritum sanctum (promiserat enim), *(340)* per quem diffusa caritate in cordibus eorum (Rom 5,5; Act 1,8), non solum sine onere, sed etiam cum iucunditate legem possent implere.

[2] Quae data est Iudaeis in decem praeceptis, quod appellant decalogum. Quae rursus ad duo rediguntur, ut diligamus deum ex toto **[166]** corde, ex tota anima, ex tota mente (Mt 22,37); et diligamus proximum sicut nos ipsos. Nam in his duobus praeceptis (Mt 22,40) totam legem prophetasque pendere, ipse dominus et dixit in evangelio et suo manifestavit exemplo.

[3] Nam et populus Israel ex die quo primum pascha in imagine celebrarunt, ovem occidentes et manducantes, cuius sanguine postes eorum ad salutis tutelam signati sunt (Ex 12,1-3; 13,3; 19,1); ex ipso ergo die quinquagesimus dies impletus est, et legem acceperunt scriptam digito dei, quo nomine iam diximus significari spiritum sanctum: sicut post domini passionem et resurrectionem, quod est verum pascha, quinquagesimo die ipse spiritus sanctus discipulis missus est (1 Cor 5,7): non iam lapideis tabulis corda dura significans; [4] sed cum essent unum in locum congregati in ipsa Ierusalem, factus est subito de caelo sonus (cf. Act 2,1-4), quasi ferretur flatus vehemens, et visae sunt illis linguae divisae quasi ignis, et coeperunt linguis loqui, ita ut omnes, qui ad illos venerant, suam linguam quisque cognosceret (ad illam enim civitatem ex omni terra conveniebant Iudaei, quacumque dispersi erant, et diversas linguas gentium diversarum didicerant): deinde cum tota fiducia Christum praedicantes, in eius nomine multa signa faciebant, ita ut quendam mortuum transeunte Petro umbra eius tetigerit, et resurrexerit (Act 2,43; 5,15).

42. *De Iudaeorum praedicatione et conversione.*—[5] Sed cum viderent Iudaei tanta signa fieri in eius nomine, quem partim per invidiam, partim per errorem crucifixerunt, alii irritati sunt ad persequendos praedicatores eius apostolos, alii vero id ipsum amplius admirantes, quod in eius nomine, quem veluti a se oppressum et victum riserant, tanta miracula fierent, paenitendo conversi crediderunt in eum **[167]** millia [a] Iudaeorum

a] Otros leen *quinque millia,* según el texto de Act 4,4. En Act 2,41 se habla de «circiter tria millia».

[6] Aquellos judíos ya no eran personas que deseaban beneficios temporales y un reino terrestre de la mano de Dios, ni esperaban según la carne al rey Mesías que se les había prometido, sino que entendían las cosas con mentalidad espiritual y amaban a aquel que, por su causa, había sufrido de sus manos tantos trabajos materiales, les había perdonado sus pecados incluso con el derramamiento de su sangre y, mediante el ejemplo de su resurrección, les había mostrado la inmortalidad que ellos debían esperar y desear.

[7] Y así, mortificando los deseos terrenos del hombre viejo y enardecidos por la novedad de la vida espiritual, tal como les había enseñado el Señor en el Evangelio, vendían cuanto tenían y colocaban el precio de sus posesiones a los pies de los apóstoles, para que éstos lo distribuyeran a cada uno según sus necesidades. Y viviendo concordes en la caridad cristiana, nada llamaban propio, sino que todo lo tenían en común, con un solo corazón y una sola alma para Dios. [8] Más tarde también ellos sufrieron persecución en su carne de parte de los judíos, sus conciudadanos según la carne, y fueron dispersados, de modo que Cristo, gracias a esa dispersión, fuera predicado más ampliamente y ellos mismos pudieran imitar la paciencia de su Señor, pues el que por ellos había padecido con mansedumbre, les ordenaba que ellos a su vez sufrieran por él.

43. *Conversión de los gentiles.*—[9] Entre aquellos perseguidores de los santos se encontraba también el apóstol Pablo,

(Act 2,41; 4,4). [6] Non erant iam illi temporalia beneficia terrenumque regnum desiderantes a deo, nec promissum regem Christum carnaliter exspectantes: sed immortaliter intelligentes et diligentes eum qui pro ipsis ab ipsis tanta mortaliter pertulit, et eis usque ad sui sanguinis effusionem peccata donavit, et immortalitatem a se sperandam et desiderandam exemplo suae resurrectionis ostendit.

[7] Itaque iam veteris hominis terrena desideria mortificantes, et spiritalis vitae novitate flagrantes, sicut praeceperat in evangelio dominus, vendebant omnia quae habebant et pretia rerum suarum ante pedes apostolorum ponebant, ut ipsi distribuerent unicuique, sicut cuique opus erat; viventesque in christiana dilectione concorditer, non dicebant aliquid suum, sed erant illis omnia communia, et anima et cor unum in deum (Mt 19,21; cf. Lc 18,22; 12,33; Act 2,45; 4,42-44). [8] Deinde etiam ipsi a Iudaeis car*(341)*nalibus civibus carnis suae persecutionem passi atque dispersi sunt (cf. Act 8,4), ut latius Christus eorum dispersione praedicaretur, et imitarentur etiam ipsi patientiam domini sui: quia, qui eos mansuetus passus fuerat, mansuefactos pro se pati iubebat (Ier 11,19; Hebr 12,3).

43. *Gentium conversio.*—[9] Ex ipsis sanctorum persecutoribus fuerat etiam apostolus Paulus, et in Christianos maxime saeviebat: sed postea

que se ensañaba de forma especial contra los cristianos. Pero más tarde, creyendo y convertido en apóstol, fue enviado a predicar el Evangelio a los gentiles, sufriendo en su misión por el nombre de Cristo más de lo que él había hecho contra el nombre de Cristo. [10] Habiendo fundado iglesias entre todos los gentiles por donde iba sembrando el Evangelio, recomendaba insistentemente a los fieles que, puesto que provenían del culto de los ídolos y acababan de iniciarse en el culto al único Dios verdadero y no podían fácilmente servir a Dios, a pesar de la venta y reparto de sus bienes, hicieran ofrendas a los fieles necesitados de las iglesias de Judea, que habían creído en Cristo. [11] Así, la doctrina apostólica estableció a unos como soldados mercenarios [16] y a otros como súbditos tributarios de las provincias, presentándoles a todos ellos a Cristo como la piedra angular, como había sido anunciado por los profetas, en la cual los dos pueblos, judíos y gentiles, como dos paredes que se juntan, se reúnen en una caridad fraterna. [12] Pero luego surgieron, de parte de los gentiles incrédulos, persecuciones más violentas y más frecuentes contra la Iglesia de Cristo y, de día en día, se iba cumpliendo la palabra del Señor que había anunciado: «He aquí que yo os envío como ovejas en medio de lobos».

credens et apostolus factus, missus est, ut gentibus evangelium praedicaret, graviora perpessus pro nomine Christi (cf. Act 8,3; 9,1-3; 13,2ss), quam fecerat contra nomen Christi. [10] Ecclesias autem constituens per omnes gentes qua evangelium seminabat, impense praecipiebat, ut quoniam ipsi ex idolorum cultu venientes, et ad unum deum colendum rudes, non facile poterant **[168]** rebus suis venditis et distributis servire deo, oblationes facerent in pauperes sanctorum, qui erant in ecclesiis Iudaeae quae Christo crediderant (Act 24,17; Rom 15,26; 1 Cor 16; 2 Cor 8-9): [11] ita illos tamquam milites, illos autem tamquam stipendiarios provinciales apostolica doctrina constituit; inserens eis Christum velut lapidem angularem, sicut per prophetam praenuntiatus erat, in quo ambo quasi parietes de diverso venientes, de Iudaeis videlicet atque gentibus, germana caritate copularentur (Is 28,16; Act 4,11; 24,17; Eph 2,20; Ps 117,2; 1 Cor 8,9). [12] Sed postea graviores et crebriores persecutiones ex incredulis gentibus adversus Christi ecclesiam surrexerunt, et implebatur in dies singulos verbum domini praedicentis: *Ecce ego mitto vos velut oves in medio luporum* (Mt 10,16; Lc 10,3).

[16] San Agustín se refiere con frecuencia al clero como *milites* o soldados, y a los seglares como *provinciales*. Así como éstos deben sustentar a los soldados que los protegen, así los seglares deben alimentar a sus clérigos. Cf. 1 Cor 9,7 y 14; 11,8; *In Io evang.* 122,3; *Enar. in ps.* 90,1,10; 103,3,9; *Sermo* 351,5.

La Iglesia hasta el final de los tiempos

XXIV 44. *Expansión de la Iglesia.*—[1] Pero aquella vid, que extendía por todo el orbe de la tierra sus sarmientos cargados de frutos, según lo había profetizado y anunciado el mismo Señor, multiplicaba sus retoños con tanto mayor vigor cuanto más era regada con la sangre fecunda de los mártires. [2] Ante la muerte de éstos, en número incontable por todas las naciones, en testimonio de la verdad de la fe, hasta los mismos poderes que los perseguían se doblegaron y se convirtieron al conocimiento y la veneración de Cristo, abatida su orgullosa cabeza. [3] Pero era necesario, como tantas veces lo había predicho el Señor, que aquella vid fuera podada y de ella se arrancaran los sarmientos improductivos, de los que han surgido aquí y allí las herejías y los cismas de quienes, bajo el nombre de Cristo, buscan no la gloria de Dios, sino la suya propia; pero eso sucedía para que la Iglesia, a causa de su hostilidad, se ejercitara más y más, y fuera probada y aquilatada su doctrina y su paciencia.

45. *La hora del juicio final.*—[4] Todos estos hechos se han cumplido, según sabemos, tal como habían sido predichos muchísimo antes. Y así como los primeros cristianos, que no habían visto cumplidas todavía estas profecías, se veían movidos a creer gracias a los milagros, así nosotros, puesto que todas estas profecías se han cumplido tal como las leemos en

Ecclesia permanet usque in saeculorum finem

XXIV 44. *Ecclesiae expansio.*—[1] Sed illa vitis quae per orbem terrarum, sicut de illa prophetatum et ab ipso domino praenuntiatum erat, fructuosos palmites diffundebat, tanto pullulabat amplius, quanto uberiore martyrum sanguine rigabatur (Io 15,1ss). [2] Quibus per omnes terras innumerabiliter pro fidei veritate morientibus, etiam ipsa persequentia regna cesserunt et ad Christum cognoscendum atque venerandum fracta superbiae cervice conversa sunt. [3] Oportebat autem, ut eadem vitis, sicut a domino idemtidem praedictum erat, putaretur et ex ea praeciderentur infructuosa sarmenta (Io 7,18), quibus haereses et schismata per loca facta sunt, sub Christi nomine, non ipsius gloriam, sed suam quaerentium per quorum adversitates magis magisque exerceretur ecclesia et probaretur atque illustraretur et doctrina eius et patientia.

45. *Ultimi iudicii dies.*—[4] Omnia ergo haec, sicut tanto ante praedicta legimus, sic et facta cognoscimus: et quemadmodum primi Christiani, quia nondum ista provenisse videbant, miraculis movebantur, ut crederent; sic nos quia omnia ista ita completa sunt, sicut ea in libris legimus, qui longe ante quam haec implerentur conscripti sunt, ubi omnia futura

los libros, escritos mucho antes de que se realizaran, donde se anunciaba como futuro lo que nosotros vemos ahora presente, nos vemos fortalecidos en nuestra fe para creer, en la esperanza y la perseverancia puesta en el Señor, que sin duda alguna se cumplirán incluso las promesas que todavía no se han realizado. [5] En efecto, leemos en los mismos escritos que todavía habrá tribulaciones y tendrá lugar el último día del juicio, en el que todos los ciudadanos de aquellas dos ciudades han de resucitar con sus cuerpos y han de dar cuenta de su vida ante el tribunal de Cristo juez. [6] Vendrá, efectivamente, en la claridad de su poder el que antes se había dignado venir en la humildad de su humanidad. Y separará a todos los buenos de los malos, es decir, no sólo los que no quisieron creer en él expresamente, sino también los que creyeron en él en vano e inútilmente: a los buenos les dará un reino eterno en su compañía, y a los malos un castigo sin fin al lado del demonio.

[7] Pero así como ningún gozo producido por los bienes temporales puede, en modo alguno, compararse con el gozo de la vida eterna que los santos han de recibir, del mismo modo ningún tormento ni castigo temporal puede compararse a los sufrimientos eternos de los malvados.

[169] dicebantur, et praesentia iam videntur, aedificamur ad fidem, ut etiam illa, *(342)* quae restant, sustinentes et perseverantes in domino (Iud 20), sine dubitatione ventura credamus. [5] Siquidem adhuc tribulationes futurae in eisdem scripturis leguntur, et ipse ultimus iudicii dies (2 Petr 3,7), ubi omnes cives ambarum illarum civitatum receptis corporibus surrecturi sunt et rationem vitae suae ante tribunal Christi iudicis reddituri. [6] Veniet enim in claritate potestatis qui prius in humilitate humanitatis venire dignatus est; et omnes pios ab impiis segregabit: non tantum eis, qui in eum credere omnino noluerunt, sed etiam eis qui frustra et infructuose crediderunt in eum: illis daturus regnum secum aeternum (Mt 25,31; cf. Mt 16,27), illis autem poenam aeternam cum diabolo.

[7] Sed sicut nullum gaudium rerum temporalium ex aliqua parte simile potest inveniri gaudio vitae aeternae, quam sancti accepturi sunt: ita nullus cruciatus poenarum temporalium potest sempiternis iniquorum cruciatibus comparari.

LA GLORIA DE LA RESURRECCIÓN Y DEL CIELO. ULTIMAS EXHORTACIONES

XXV 46. *La resurrección de la carne.*—[1] Por eso, hermano, confírmate en la fe y en el nombre de aquel en quien crees, contra las lenguas de los que se burlan de nuestra fe y por medio de los cuales el demonio pronuncia palabras seductoras, sobre todo cuando quiere mofarse de la creencia en la resurrección. [2] Pero tú cree, por tu propia experiencia, que un día resucitarás tú que has sido, puesto que antes no eras y ahora ves que eres. ¿Dónde estaba esta masa de tu cuerpo y esta forma y estructura de tus miembros hace unos pocos años, antes de haber nacido o incluso antes de que hubieras sido concebido en el vientre de tu madre? ¿Dónde estaba esta masa y esta estatura de tu cuerpo? ¿Acaso no han salido de los secretos arcanos de esta creación gracias al Señor Dios, artífice invisible, y fueron creciendo hasta llegar al tamaño y la forma actual, según un crecimiento propio de la vida?

[3] ¿Y habrá de ser difícil para Dios que, en un instante, arrastra desde lo escondido montones de nubes y con ellas cubre el cielo en un momento, devolver a tu cuerpo la mole que antes tenía, él que pudo crearla antes de que existiera? [4] Cree, pues, firme e inquebrantablemente que todas las cosas que parecen sustraerse a los ojos de los hombres, como si perecieran, permanecen íntegras e intactas en virtud de la omnipotencia de Dios. El las restaurará sin tardanza y sin dificultad alguna

RESURRECTIONIS ET CAELI GLORIA POSTREMAE ADHORTATIONES

XXV 46. *Carnis resurrectio.*—[1] Itaque, frater, confirma te ipsum in eius nomine atque adiutorio cui credis, adversus linguas eorum qui fidem nostram irrident, de quibus diabolus seductoria verba loquitur, maxime volens irridere fidem resurrectionis. [2] Sed ex te ipso crede futurum te esse cum fueris, quando cum ante non fueris, nunc esse te vides. Ubi enim erat ista moles corporis tui et ista forma membrorumque compago ante paucos annos, priusquam natus, vel etiam priusquam in matris utero conceptus esses, ubi erat haec moles et haec statura corporis tui? Nonne de occultis huius creaturae secretis, domino deo invisibiliter formante, processit in lucem, certisque aetatum incre**[170]**mentis in istam magnitudinem formamque surrexit?

[3] Numquid ergo difficile est deo, qui etiam aggeres nubium ex occulto in momento contrahit, et contegit caelum in ictu temporis, reddere istam quantitatem corporis tui sicut erat, qui eam facere potuit sicut non erat? [4] Crede ergo fortiter et inconcusse, quia omnia quae videntur quasi pereundo humanis oculis subtrahi, salva et integra sunt omnipotentiae dei: qui ea, cum voluerit, sine ulla mora et difficultate reparabit, ea

cuando quiera, al menos las que su justicia juzgue que deben ser restauradas, con el fin de que los hombres den cuenta de sus acciones en los mismos cuerpos con que las llevaron a cabo, y que en esos cuerpos merezcan los hombres o la transformación de la incorruptibilidad celestial, según los méritos de su piedad, o la condición corruptible del cuerpo según los méritos de mala vida, condición que no será destruida por la muerte, sino que suministrará materia a los sufrimientos eternos.

47. *La felicidad eterna.*—[5] Aléjate, hermano, por la fe inquebrantable y las buenas costumbres, aléjate de aquellos tormentos, donde ni desfallecen los verdugos ni los atormentados mueren: para éstos hay una muerte interminable que consiste en no poder perecer en los tormentos. [6] Inflámate, en cambio, en el amor y el deseo de la vida eterna de los santos, donde ni el trabajo será fatigoso ni el reposo será aburrido, sino que habrá alabanza a Dios sin fastidio ni defecto; ni el ánimo sentirá tedio ni el cuerpo sufrirá fatiga; no habrá necesidad alguna, ni tuya a la que trates de poner remedio, ni del prójimo al que desees ayudar con presteza. Dios mismo será todas las delicias y la hartura de la ciudad santa que vive sabia y felizmente en él y de él.

[7] Pues llegaremos a ser, como esperamos y aguardamos según sus promesas, iguales a los ángeles de Dios, y juntamente con ellos gozaremos de aquella Trinidad en visión directa, en la que ahora caminamos por la fe. Creemos, en efecto, lo que no vemos para merecer, gracias a los méritos de la fe, ver y asociarnos a lo que creemos de modo que ya no proclamare-

dumtaxat quae iustitia eius reparanda esse iudicat: ut in his corporibus reddant homines factorum suorum rationem, in quibus ea fecerunt; et in his mereantur aut commutationem caelestis incorruptionis pro meritis pietatis, aut corruptibilem corporis conditionem pro meritis iniquitatis, non quae morte solvatur, sed quae materiam sempiternis doloribus praebeat.

47. *Beatitudo aeterna.*—[5] Fuge ergo per immobilem fidem et mores bonos, fuge frater illa tormenta, ubi nec tortores deficiunt, nec torti moriuntur; quibus sine fine mors est, non posse in cruciatibus mori. [6] Et exardesce amore atque desiderio sempiternae vitae sanctorum, *(343)* ubi nec operosa erit actio, nec requies desidiosa: laus erit dei sine fastidio, sine defectu: nullum in animo taedium, nullus labor in corpore; nulla indigentia, nec tua cui subveniri desideres, nec proximi cui subvenire festines. Omnes deliciae deus erit et satietas sanctae civitatis in illo et de illo sapienter beateque viventis.

[7] Efficiemur enim, sicut ab illo promissum speramus (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,36) et exspectamus, aequales angelis dei, et cum eis pariter illa trinitate perfruemur iam per speciem, in qua nunc per fidem ambulamus (2 Cor 5,7). Credimus enim quod non videmus, ut ipsis meritis fidei etiam videre quod credimus, et inhaerere mereamur: ut

mos con las palabras de la fe y en el sonar de nuestras sílabas la igualdad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, la unidad de la Trinidad y el modo como las tres Personas son un solo Dios, sino que nos empaparemos en la contemplación purísima y ardentísima en medio de aquel silencio.

48. *Ultimas recomendaciones.*—[8] Ten todo esto fijo en tu corazón e invoca al Dios en quien crees para que te guarde de las tentaciones del demonio, y cuídate, no sea que por cualquier parte penetre en tu alma aquel enemigo que, para consuelo perversísimo de su condena, anda buscando compañeros en su castigo. [9] Porque el demonio se atreve a tentar a los cristianos no sólo por medio de quienes aborrecen ese nombre y sufren de que todo el mundo esté ocupado por ese nombre y ansían todavía servir a los ídolos y a las supersticiones de los demonios, sino a veces también por medio de aquellos a que nos hemos referido antes, separados de la unidad de la Iglesia como de una vid podada, es decir, de los herejes y cismáticos. [10] Y algunas veces trata de tentarlos y de seducirlos, sirviéndose incluso de los judíos.

[11] Pero, sobre todo, se habrá uno de guardar de ser tentado y engañado por los que están dentro de la Iglesia católica, que ésta mantiene dentro como la paja hasta el tiempo de ser aventada. [12] Dios se muestra paciente con ellos para confirmar la fe y la prudencia de sus elegidos, ejercitándolos por medio de la perversidad de los malos, y porque muchos de entre ellos avanzan en el buen camino y con denodado esfuer-

aequalitatem patris et filii et spiritus **[171]** sancti, et ipsius trinitatis unitatem, quomodo sint haec tria unus deus (cf. Io 20,29), non iam verbis fidei et strepentibus syllabis personemus, sed contemplatione purissima et ardentissima in illo silentio sorbeamus.

48. *Postremae audientis exhortationes.*—[8] Haec tene fixa in corde tuo, et invoca deum cui credis, ut tueatur te adversus tentationes diaboli: et esto cautus, ne tibi aliunde hostis ille subrepat, qui ad solatium malevolentissimum damnationis suae, cum quibus damnetur inquirit. [9] Non enim per eos solos qui christianum nomen oderunt, et dolent eo nomine occupatum esse orbem terrarum, et adhuc simulacris et daemoniorum curiositatibus servire desiderant, audet ille tentare Christianos: sed etiam per eos quos paulo ante commemoravimus, de unitate ecclesiae, velut putata vite, praecisos, qui haeretici vel schismatici dicuntur, conatur etiam id quidem interdum. [10] Sed tamen id etiam aliquando conatur et per Iudaeos tentare, atque seducere.

[11] Sed maxime cavendum est, ne per homines qui sunt in ipsa catholica ecclesia, quos velut paleam usque ad tempus ventilationis suae sustinet, unusquisque tentetur et decipiatur. [12] Propterea enim deus patiens est in illos, ut et suorum electorum fidem atque prudentiam per illorum perversitatem exercendo confirmet; et quia de numero eorum multi profi-

zo se convierten al servicio de Dios, que se compadece de sus almas. [13] Pues no son todos los que aumentan la ira para el día tremendo del justo juez, gracias a la paciencia de Dios, sino que muchos son conducidos al dolor salubérrimo de la penitencia gracias a la paciencia divina. Y hasta que esto suceda, por medio de ellos se ejercita no sólo la tolerancia, sino también la misericordia de los que ya caminan por el buen sendero.

[14] Así, pues, te encontrarás con muchos borrachos, avaros, defraudadores, entregados al juego, adúlteros, fornicarios, dados a soluciones sacrílegas, víctimas de encantadores, astrólogos y adivinos en todo género de artes blasfemas. También te darás cuenta de que aquellas multitudes que llenan los templos los días festivos de los cristianos [17] son también los que llenan los teatros los días de fiestas paganas. A veces, al verlos sentirás deseos de imitarlos. [15] ¿Y por qué digo «encontrarás» o «te darás cuenta», cuando ya conoces esta realidad?: porque no ignoras que muchos que se llaman cristianos están cometiendo estas malas acciones que acabo de enumerar. Incluso algunas veces personas que se llaman cristianos realizan acciones todavía peores, como tú sabes.

[16] Pero te equivocas de plano si has venido con la intención de hacer esas cosas con seguridad, y no aprovechará de nada el nombre de Cristo cuando comience a juzgar con toda severidad el que antes se había dignado venir en tu ayuda con la más amplia misericordia. [17] En efecto, él lo predijo en el Evan-

ciunt, et ad placendum deo miserati animas suas magno impetu convertuntur. [13] Non enim omnes sibi per patientiam dei thesaurizant iram in die irae iusti iudicii eius: sed multos eadem omnipotentis patientia perducit ad saluberrimum paenitentiae dolorem (Rom 2,4-5; 2 Cor 7,10). Quod donec fiat, exercetur per eos illorum qui iam rectam viam tenent non solum tolerantia, sed etiam misericordia.

[14] *Multos ergo visurus es ebriosos, avaros, fraudatores, aleatores,* adulteros, fornicatores, remedia **[172]** sacrilega sibi alligantes, praecantatoribus et mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos. Animadversurus etiam quod illae turbae impleant ecclesias per dies festos Christianorum quae implent et theatra per dies sollemnes paganorum; et haec videndo ad imitandum tentaberis. [15] Et quid dicam, videbis, quod etiam nunc iam utique nosti: non enim nescis multos *(344)* qui appellantur Christiani, haec omnia mala operari, quae breviter commemoravi. Et aliquando fortasse graviora facere homines non ignoras, quos nosti appellari Christianos.

[16] Sed si hoc animo venisti, ut quasi securus talia facias, multum erras; nec tibi proderit nomen Christi, cum coeperit ille severissime iudicare, qui prius dignatus est misericordissime subvenire. [17] Praedixit

[17] Véase nota complementaria n.18: *Cristianos y paganos,* p.689.

gelio con estas palabras: *No todo el que dice ¡Señor, Señor! entrará en el reino de los cielos, sino el que cumple la voluntad de mi Padre. Muchos me repetirán aquel día: ¡Señor, Señor!, en tu nombre hemos comido y bebido.* El final de cuantos perseveran en tales actos no es otro que la condenación. [18] En consecuencia, cuando veas que muchos no sólo hacen esas cosas, sino que tratan de justificarse y aconsejan a los demás a obrar igual, mantente firme en la ley de Dios y no sigas a los prevaricadores. Ciertamente no vas a ser juzgado según el parecer de éstos, sino conforme a la verdad de Dios.

49. *Dios, fundamento de salvación.*—[19] Busca la compañía de los buenos, que, según tu criterio, aman contigo a tu rey, pues has de encontrarte con muchos si tú también has comenzado a ser bueno. Pues si, en los espectáculos públicos, tú anhelabas estar y mezclarte con los que admiran, como tú, un auriga, un gladiador o un histrión, ¿cuánto más debe agradarte la compañía de quienes contigo aman a Dios, de cuyo amor nunca tendrán que avergonzarse sus seguidores, ya que no sólo él es invencible, sino que también hace invencibles a los que le aman?

[20] Con todo, no debes colocar tu esperanza en esas personas buenas que te preceden o te acompañan hacia Dios, ya que no debes colocarla ni en ti mismo, por más progresos que hubieres hecho, sino en aquel que, al justificaros, os hace tales a ti y a los otros. Está seguro de Dios, porque no se muda; en cambio, de los hombres nadie puede estar seguro. [21] Pero

enim ista, et ait in evangelio: *Non omnis, qui dicit mihi, domine, domine, intrabit in regnum caelorum, sed is, qui facit voluntatem patris mei. Multi dicent mihi in illa die, domine, domine, in nomine tuo manducavimus et bibimus* (Mt 7,21ss; Lc 13,26). Omnibus ergo qui in talibus operibus perseverant, damnatio finis est. **18** Cum ergo videris multos non solum haec facere, sed etiam defendere atque suadere, tene te ad legem dei, et non sequaris praevaricatores eius. Non enim secundum illorum sensum, sed secundum illius veritatem iudicaberis.

49. *Deus salutis fiducia.*—**19** Coniungere bonis, quos vides amare tecum regem tuum. Multos enim inventurus es, si et tu talis esse coeperis. Nam si in spectaculis cum illis esse cupiebas et eis inhaerere, qui tecum vel aurigam, vel venatorem, vel aliquem histrionem simul amabant: quanto magis te delectare debet eorum coniunctio qui tecum amant deum, de quo numquam erubescet amator eius, quia non solum ipse non potest vinci, **[173]** sed etiam dilectores suos reddet invictos.

20 Nec tamen etiam in ipsis bonis, qui te vel praecedunt vel tibi comitantur ad deum, spem tuam collocare debes, quia nec in te ipso debes, quantumcumque profeceris, sed in illo qui eos et te iustificando tales facit. Securus es enim de deo, quia non mutatur: de homine autem nemo prudenter securus est. **21** Sed si illos qui nondum iusti sunt, amare

si debemos amar a los que todavía no son justos, para que lo sean un día, ¡cuánto más ardientemente deben ser amados los que ya lo son! Pero una cosa es amar al hombre y otra poner la esperanza en el hombre, hasta tal punto que Dios manda lo primero y prohíbe lo segundo. [22] Y si, después de haber sufrido insultos y tribulaciones en nombre de Cristo, no te has alejado de la fe ni te has desviado del buen camino, está seguro de que recibirás un premio más grande, mientras que los que hubieren cedido en estas cosas a la instigación diabólica, perderán incluso lo poco que esperaban. [23] Sé humilde delante de Dios para que no permita seas tentado más allá de tus fuerzas.

Recomendaciones y consejos finales

XXVI 50. *Noviciado del catecúmeno en la fe.*—[1] Expuesto todo esto, se le ha de preguntar si cree y desea observar esas cosas. Cuando haya aceptado, se hará sobre él la señal de la cruz y se le tratará según la costumbre solemne de la Iglesia [18].

[2] Acerca del sacramento que recibe, una vez que se le ha *advertido, como se debe,* que las imágenes son expresiones visibles de las cosas divinas, aunque en ellas se rinde honor a las invisibles, y que no debe tratarse aquella sustancia, santificada por la bendición, como se hace en el uso corriente, hay que decirle también qué significan las palabras que escuchó y qué se encierra en las frases que simbolizan una realidad.

debemus, ut sint: quanto ardentius qui iam sunt, amandi sunt. Sed aliud est diligere hominem, aliud spem ponere in homine; tantumque interest, ut illud deus iubeat, hoc prohibeat. **22** Si autem aliquas vel insultationes vel tribulationes pro nomine Christi passus non defeceris a fide, nec a bona via deviaveris, maiorem mercedem accepturus es: qui autem in his diabolo cesserint, etiam minorem perdunt. Sed humilis esto deo, ut non te permittat tentari ultra vires tuas (Mt 25,29; Apoc 22,11; 1 Cor 10,13).

Denique quid commendandum et urgendum

XXVI 50. *Catechumeni in fide tirocinia.*—**1** Hic dictis interrogandus est, an haec credat, atque observare desideret. Quod cum responderit, sollemniter utique signandus est et ecclesiae more tractandus.

2 De sacramento sane [a] quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanct*(345)*ificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audivit, quid in illo condiat, cuius illa res similitudinem gerit.

[18] Véase nota complementaria n.19: *Las ocho etapas de la catequesis,* p.689.

a] Alguien ha pensado en *salis.*

[3] Luego, tomando pie de aquí, se le ha de advertir que, si alguna vez en las Escrituras oye algo que le suene de modo carnal, aunque no llegue a comprenderlo, debe aceptar, sin embargo, que algo espiritual, referente a la santidad de costumbres y a la vida futura, se esconde allí. Y esto lo aprende tan brevemente que, cuando haya oído alguna cosa de los libros sagrados que no pueda tener relación con el amor de la eternidad, de la verdad y de la santidad o con el amor del prójimo, crea que se ha dicho o realizado de una manera figurada, y se esfuerce en entenderlo de modo que tenga relación con aquel doble amor. [4] Pero de tal manera que no entienda al prójimo de una manera carnal, sino que en esa palabra ha de incluir a todos los que puedan estar con él en aquella santa ciudad, ya lo estén realmente, ya puedan estarlo un día. Y no ha de desconfiar de la corrección de ningún hombre, pues ve que la paciencia de Dios le deja vivir no por otra razón sino para que sea conducido a la penitencia, como dice el Apóstol.

51. *Ocasión para una explicación más breve.*—[5] Si te parece demasiado largo el discurso con que he instruido, como si estuviera presente un hombre ignorante, puedes hacerlo de una forma más breve; pero no me parece que debas hacerlo más extenso. En todo caso, es muy importante ver qué es lo que aconseja el asunto cuando se expone y cuáles son las impresiones del auditorio en el caso de aguantar o de desear alguna otra cosa. Pero cuando se impone la brevedad, observa qué fácilmente se puede exponer todo el tema.

[6] Supongamos de nuevo que un hombre se acerca con el

[3] Deinde monendus est ex hac occasione, ut si quid etiam in scripturis audiat, quod carnaliter sonet etiamsi non intelligit, credat tamen spiritale aliquid **[174]** significari, quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. Hoc autem ita breviter discit, ut quidquid audierit ex libris canonicis, quod ad dilectionem aeternitatis et veritatis et sanctitatis, et ad dilectionem proximi referre non possit, figurate dictum vel gestum esse credat; atque ita conetur intelligere, ut ad illam geminam referat dilectionem (Mt 22,40). [4] Ita sane ut proximum non carnaliter intelligat, sed omnem qui cum eo in illa sancta civitate potest esse, sive iam, sive nondum appareat: et ut de nullius hominis correctione desperet, quem patientia dei videt vivere, non ob aliud, sicut apostolus ait, nisi ut adducatur ad paenitentiam (Rom 2,4).

51. *Sermonis brevioris locus.*—[5] Si longus tibi videtur iste sermo, quo tamquam praesentem rudem hominem instruxi, licet ea tibi dicere brevius, longiorem tamen esse debere non puto: quamquam multum interest, quid res ipsa cum agitur moneat, et quid auditorum praesentia non solum ferre, sed etiam desiderare se ostendat. Cum autem celeritate opus est, vide quam facile explicari tota res possit.

[6] Fac rursus adesse aliquem qui velit esse Christianus: ergo et inter-

deseo de hacerse cristiano, el cual, después de haberle interrogado, contesta como el anterior. En caso de que así no lo hiciere, se le ha de mostrar que aquélla debió haber sido su respuesta. A continuación se le presentará el resto de esta manera.

52. *Resumen de la doctrina cristiana.*—[7] En verdad, hermano, sólo es grande y verdadera la felicidad que a los santos se promete en la otra vida, mientras que todas las cosas visibles pasan, y toda la pompa de este mundo y sus delicias y afanes igualmente perecerán, y arrastrarán consigo a sus amadores a la perdición. [8] De esa ruina, es decir, de esos eternos castigos, Dios en su misericordia ha querido liberar a los hombres, a condición de que no se odien entre sí y no resistan a la misericordia de su creador. Para ello envió a su hijo unigénito, esto es, a su Verbo, igual a sí mismo, por medio del cual creó todas las cosas. [9] Y este Verbo, permaneciendo en su divinidad y sin apartarse del Padre ni cambiando nada de su ser, tomando la humanidad y apareciendo a los hombres en carne mortal, se presentó entre ellos para que, así como por un hombre, que fue creado el primero, esto es, Adán, entró la muerte en todo el género humano, porque aquél consintió a su mujer seducida por el diablo y desobedeció el mandato de Dios, así por un hombre, que es Dios al mismo tiempo, Hijo de Dios, Jesucristo, todos cuantos crean en él entren en la vida eterna una vez borrados todos los pecados pasados.

rogatum, illud quod superior respondisse: quia et si non hoc respondet, hoc eum respondere debuisse dicendum est. Deinde hoc modo et cetera contexenda.

52. *Summa doctrinae christianae.*—[7] Vere, frater, illa magna et vera beatitudo est, quae in futuro saeculo sanctis promittitur. Omnia vero visibilia transeunt, et omnis huius saeculi pompa et deliciae et curiositas *interibunt, et secum ad interitum trahunt amatores suos* (cf. Io 2,16ss). [8] A quo interitu, hoc est, poenis sempiternis deus misericors volens homines liberare, si sibi ipsi non sint inimici, et non resistant misericordiae creatoris sui, misit unigenitum filium **[175]** suum, hoc est, verbum suum *aequale sibi, per quod condidit omnia* (1 Io 4,9). [9] *Et manens quidem* in divinitate sua, et non recedens a patre, nec in aliquo mutatus, assumendo tamen hominem, et in carne mortali hominibus apparendo venit ad homines: ut, quemadmodum per unum hominem qui primus factus est, *id est Adam, mors intravit in genus humanum,* quia consensit mulieri suae seductae a diabolo, ut praeceptum dei transgrederentur; sic per unum hominem, qui etiam deus est dei filius, Iesum Christum, deletis omnibus peccatis praeteritis, credentes in eum omnes in aeternam vitam *ingrederentur* (Phil 2,6; Io 1,3; Rom 5,12; 6,17; Gen 3,6).

Explicaciones finales

XXVII 53. *Cumplimiento de las profecías.*—[1] Todo cuanto se realiza ahora en la Iglesia de Dios y en nombre de Cristo, en todas las partes del mundo, ya hace siglos había sido predicho, y tal como lo leemos en los libros sagrados así lo vemos en la realidad, y con ello nos robustecemos en la fe. [2] Un día lejano se produjo un diluvio sobre toda la tierra para eliminar a los pecadores. En cambio, los que se salvaron en el arca eran un símbolo de la futura Iglesia, que ahora navega por entre el oleaje de este mundo y se salva del naufragio en virtud del madero de la cruz de Cristo.

[3] A un hombre, a Abrahán, único fiel servidor de Dios, se le anunció que de su estirpe había de nacer un pueblo que daría culto al verdadero Dios en medio de los demás pueblos que adoraban a los ídolos; y todo lo que se anunció a este pueblo, se cumplió tal como había sido predicho. [4] También se profetizó a aquel pueblo que Cristo, rey de todos los santos y Dios al mismo tiempo, había de venir de la raza del mismo Abrahán, según la carne que asumió, para que todos fueran hijos de Abrahán, al imitar la fe del patriarca. Y así se ha realizado: Cristo ha nacido de María Virgen, que era de la raza de Abrahán.

[5] Por medio de los profetas, se anunció que Cristo sufriría

Verba in fine narrationis

XXVII 53. *Prophetiae impletae sunt.*—*(346)* [1] Omnia enim quae nunc vides in ecclesia dei et sub Christi nomine per totum orbem terrarum geri, ante saecula iam praedicta sunt, et sicut ea legimus, ita et videmus; et inde aedificamur in fidem. [2] Factum est aliquando diluvium per totam terram, ut peccatores delerentur: et tamen illi qui evaserunt in arca (cf. Gen 12,2), sacramentum futurae ecclesiae demonstrabant, quae nunc in fluctibus saeculi natat, et per lignum crucis Christi a submersione liberatur.

[3] Praedictum est Abrahae fideli servo dei, uni homini, quod de illo esset populus nasciturus, qui coleret unum deum inter ceteras gentes quae idola colebant: et omnia quae illi populo ventura praedicta sunt, sic evenerunt, ut praedicta sunt. [4] Prophetatus est in illo populo etiam Christus rex omnium sanctorum et deus venturus ex semine ipsius Abraham secundum carnem quam assumsit, ut omnes etiam filii essent Abrahae qui fidem eius imitarentur; et sic est factum: natus est Christus de **[176]** Maria virgine (cf. Gal 3,7; Is 53,4; 2,1; Zach 12,10; Mich 4,1; Mt 24,14), quae ex illo genere fuit.

[5] Praedictum est per prophetas, quod in cruce passurus esset ab

sobre la cruz, a manos del mismo pueblo de Israel, a cuya raza pertenecía él según la carne. Y así sucedió. [6] Se predijo que había de resucitar; y resucitó, y, según las predicciones de los mismos profetas, subió al cielo y envió al Espíritu Santo a sus discípulos.

[7] No solamente los profetas, sino el mismo Jesucristo, nuestro Señor, anunciaron que su Iglesia se extendería por todo el mundo gracias a la sangre y a los sufrimientos de sus mártires. Y esa predicción tuvo lugar cuando su nombre era todavía ignorado por los gentiles y se burlaban de él los que lo conocían. Y, sin embargo, gracias a la fuerza de sus milagros, los que él mismo realizaba o los realizados por medio de sus servidores, mientras todo lo dicho se va divulgando y va siendo aceptado, vemos con nuestros propios ojos que todo lo que había sido predicho se ha cumplido, hasta el punto que los mismos reyes de la tierra, que antes perseguían a los cristianos, ahora se inclinan sumisos al nombre de Cristo. [8] También habían predicho que de su Iglesia saldrían cismas y herejías, que, amparadas bajo su nombre, buscarían no la gloria de Cristo, sino la suya propia, por donde les fuera posible. Y esto también se ha realizado.

54. *La vida futura.*—[9] Entonces, ¿por qué no se habían de cumplir las cosas que faltan todavía? Es evidente que, tal como se han realizado las primeras profecías, también se cumplirán las últimas, incluidas todas las tribulaciones de los justos que faltan todavía, sin olvidar el día del juicio, que separará a todos los malos de los justos, en la resurrección de los

eodem populo Iudaeorum, de cuius genere secundum carnem veniebat; et sic est factum. [6] Praedictum est, quod resurrecturus esset: resurrexit, et secundum ipsa praedicta prophetarum adscendit in caelum, et discipulis suis spiritum sanctum misit.

[7] Praedictum est non solum a prophetis, sed etiam ab ipso domino Iesu Christo, quod ecclesia eius per universum orbem terrarum esset futura, per sanctorum martyria passionesque disseminata; et tunc praedictum, quando adhuc nomen eius et latebat gentes, et ubi notum erat irridebatur: et tamen in virtutibus miraculorum eius, sive quae per se ipse, sive quae per servos suos fecit, dum annuntiantur haec et creduntur, iam videmus, quod praedictum est esse completum, regesque ipsos terrae, qui antea persequebantur Christianos, iam Christi nomini subiugatos. [8] Praedictum est etiam, quod schismata et haereses ex eius ecclesia essent exiturae, et sub eius nomine per loca ubi possent, suam, non Christi, gloriam quaesiturae (Io 7,18); et ista completa sunt.

54. *Vita futura.*—[9] Numquid ergo illa quae restant non sunt ventura? Manifestum est, quia sicut ista praedicta venerunt, sic etiam illa ventura sunt, quaecumque tribulationes iustorum adhuc restant: et iudicii dies, qui separabit omnes impios a iustis in resurrectione mortuorum;

muertos, y que apartará para el fuego merecido no sólo a los que están fuera de la Iglesia, sino incluso a los que forman la paja de la misma Iglesia, que ésta debe soportar con toda su paciencia hasta el momento final del aventamiento.

10 Los que, en cambio, se burlan de la resurrección, porque piensan que esta carne no puede resucitar, por estar sujeta a putrefacción, resucitarán para recibir en ella su castigo, y Dios les mostrará que el que fue capaz de crear estos cuerpos, antes de que existieran, puede también en un momento reconstruirlos tal como ya eran. 11 Y todos los fieles, que han de reinar con Cristo, resucitarán en sus cuerpos de modo que merezcan ser transformados hasta alcanzar la incorrupción de los ángeles y hacerse semejantes a los ángeles de Dios, como les prometió el mismo Señor. Así le alabarán sin desfallecer y sin cansancio, viviendo siempre en él y de él, con una alegría y felicidad tal que el hombre no puede ni expresar ni imaginar.

55. *Ultimas exhortaciones.*—12 Por consiguiente, tú, que crees estas verdades, cuídate de las tentaciones, porque el demonio anda buscando personas que perezcan con él: que el enemigo no te seduzca por medio de los que están fuera de la Iglesia, sean paganos, judíos o herejes. Guárdate de imitar a los que ves que siguen viviendo mal dentro de la misma Iglesia, o a los que están entregados a los desordenados placeres del vientre y de la gula, o a los impúdicos, o a los que se dejan arrastrar por curiosidades vanas e ilícitas de los espectáculos, o de los sortilegios, o de las adivinaciones diabólicas,

et non solum eos qui sunt extra ecclesiam, sed etiam ipsius ecclesiae paleas (cf. Mt 3,12), quas oportet usque ad novissimam ventilationem patientissime sufferat, ad ignem debitum segregabit.

10 Qui autem irrident resurrectionem putantes quod caro ista quia putrescit, resurgere **[177]** non potest, ad poenas in ea resurrecturi sunt: et ostendet eis deus, quia qui potuit *(347)* haec corpora facere antequam essent, potest ea in momento restituere sicut erant. 11 Omnes autem fideles regnaturi cum Christo (1 Cor 15,35-51), ita resurgent in eodem corpore, ut etiam commutari mereantur ad incorruptionem angelicam: ut fiant aequales angelis dei, sicut dominus ipse promisit, et laudent eum sine aliquo defectu et sine aliquo fastidio semper viventes in illo et de illo, cum tali gaudio et beatitudine, quali nec dici nec cogitari ab homine potest (Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,36).

55. *Exhortationes in fine.*—12 Tu itaque credens ista, cave tentationes (quia diabolus quaerit, qui secum pereant): ut non solum per eos qui extra ecclesiam sunt, sive pagani, sive Iudaei, sive haeretici, non te hostis ille seducat (1 Petr 5,8), sed etiam quos in ipsa ecclesia catholica videris male viventes, aut immoderatos voluptatibus ventris et gutturis, aut impudicos, aut vanis curiositatibus vel illicitis deditos, sive spectaculorum, sive remediorum aut divinationum diabolicarum, sive in pompa et typho

o a los hinchados por la pompa y vanidad de la avaricia y de la soberbia, o los que se hallan hundidos en cualquier tipo de vida condenada y castigada por la ley. Por el contrario, busca la compañía de los buenos, que fácilmente has de encontrar, si también tú fueres bueno, de modo que juntos honréis y améis a Dios desinteresadamente, porque él mismo será toda nuestra recompensa, ya que gozaremos de su bondad y de su belleza en aquella eterna felicidad.

13 Pero hemos de amarle no como algo que vemos con los ojos, sino como se ama la sabiduría, la verdad, la santidad, la justicia y la caridad, o cualquiera otra cosa semejante; y no como estas virtudes se encuentran en los hombres, sino como se dan en aquella misma fuente de la sabiduría incorruptible e inmutable. Busca, pues, la compañía de todos aquellos que ves que aman estas virtudes, de modo que puedas reconciliarte con Dios por medio de Jesucristo, que se hizo hombre para ser el mediador de Dios y de los hombres. 14 Y no creas que los hombres perversos, aunque se encuentren dentro de los muros de la Iglesia, han de entrar luego en el Reino de los cielos: porque a su tiempo serán separados si antes no se convierten a una vida mejor.

15 Imita, pues, a los buenos, tolera a los malos y ama a todos [19], pues no sabes qué ha de ser mañana el que hoy es malo. Y no ames su injusticia, sino ámalos a ellos precisamente para que aprendan la justicia: se nos ha mandado no sólo amar

avaritiae atque superbiae, sive in aliqua vita quam lex damnat et punit, non eos imiteris: sed potius coniungaris bonis, quos inventurus es facile, si et tu talis fueris; ut simul colatis et diligatis deum gratis: quia totum praemium nostrum ipse erit, ut in illa vita bonitate eius et pulchritudine perfruamur.

13 Sed amandus est, non sicut aliquid quod videtur oculis, sed sicut amatur sapientia, et veritas et sanctitas et *(348)* iustitia et caritas, et si quid aliud tale dicitur: non quemadmodum sunt ista in hominibus, sed quemadmodum sunt in ipso fonte incorruptibilis et incommutabilis sapientiae. Quoscunque ergo videris **[178]** haec amare, illis coniungere, ut per Christum qui homo factus est, ut esset mediator dei et hominum (1 Tim 2,5; Eph 2,14), reconcilieris deo. 14 Homines autem perversos, etiamsi intrent parietes ecclesiae, non eos arbitreris intraturos in regnum caelorum: quia suo tempore separabuntur, si se in melius non commutaverint.

15 Homines ergo bonos imitare, malos tolera, omnes ama: quoniam nescis, quid cras futurus sit, qui hodie malus est. Nec eorum ames iniustitiam, sed ipsos ideo ama, ut apprehendant iustitiam: quia non solum dilectio dei nobis praecepta est, sed etiam dilectio proximi, in

19 Este consejo agustiniano, en que se resumen las obligaciones del cristiano hacia su prójimo, es citado frecuentemente.

a Dios, sino también amar al prójimo, y en esos dos mandamientos se funda toda la ley y los profetas. [16] Y esta ley sólo la puede cumplir el que haya recibido el don del Espíritu Santo, igual al Padre y al Hijo, porque esa Trinidad es un solo Dios y en éste hemos de colocar toda nuestra esperanza. No pongamos esta esperanza en ningún hombre, cualquiera que sea, pues una cosa es aquel que nos justifica y otra aquellos con los que nos justificamos.

[17] Tengamos presente que el diablo no sólo tienta por medio de nuestros deseos, sino también por el miedo a las persecuciones, los sufrimientos y a la misma muerte. Cuanto más haya sufrido un hombre por el nombre de Cristo y por la esperanza de la vida eterna, si es que supo mantenerse fiel en el sufrimiento, tanto mayor recompensa recibirá; pero si sucumbiere ante el diablo, será también condenado con él.

Sábete que las obras de misericordia, junto con la piadosa humildad, alcanzan del Señor que no permita que sus siervos sean tentados más allá de lo que puedan soportar.

quibus duobus praeceptis tota lex pendet et prophetae (Mt 22,37-40). [16] Quam non implet, nisi qui donum acceperit spiritum sanctum, patri et filio utique aequalem: quia ipsa trinitas deus est: in quo deo spes omnis ponenda est. In homine non est ponenda, qualiscumque ille fuerit. Aliud est enim ille a quo iustificamur, aliud illi cum quibus iustificamur.

[17] Non autem solum per cupiditates diabolus tentat, sed etiam per terrores insultationum et dolorum et ipsius mortis. Quidquid autem homo passus fuerit pro nomine Christi, et pro spe vitae aeternae, et permanens toleraverit, maior ei merces dabitur: quod si cesserit diabolo cum illo damnabitur.

Sed opera misericordiae cum pia humilitate impertrant a domino, ut non permittat servos sous tentari plus quam possunt sustinere (1 Cor 10,13).

LA FE Y LAS OBRAS

Versión, introducción y notas de

TEODORO C. MADRID

DE FIDE ET OPERIBUS LIBER UNUS

PL 40

INTRODUCCION

Presentación

El título *La fe y las obras* ya expresa claramente la intención de San Agustín al escribir este libro: la necesidad de la fe y de las obras buenas, o la fe viva, informada por la caridad.

¿Por qué este libro y el título? El mismo San Agustín lo recuerda cuando expone «no sólo cómo deben vivir los que han sido regenerados con la gracia de Cristo, sino también quiénes deben ser admitidos al bautismo» [1].

Ocasión de la obra

El mismo cuenta «que unos cristianos seglares, estudiosos de las divinas letras, le enviaron algunos escritos que separaban la fe cristiana de las obras buenas, de tal modo que decían que sin la fe nadie se puede salvar, pero que sin las obras se puede llegar a la vida eterna» [2]. Por tanto, la ocasión de esta obra fue una consulta de disciplina cristiana y de pastoral que interpela sobre la aplicación práctica de la verdad católica de la justificación. No se conoce qué escritos eran ésos, ignorando así su literatura y expresión. Pero conocemos su contenido, porque San Agustín lo ha examinado y recogido al escribir la respuesta, que es este libro. En él se ve que los escritos planteaban fundamentalmente tres cuestiones en torno a la preparación y a la admisión al bautismo: 1.ª Si los esposos separados y casados de nuevo (adúlteros y pecadores públicos) podían ser admitidos al bautismo, aunque no quisieran abandonar sus uniones adulterinas. 2.ª En caso afirmativo, esta tolerancia habría que aplicarla a toda clase de pecadores que, impenitentes, están dispuestos a renunciar al sacramento del bautismo antes que abandonar su estado de pecado. 3.ª En caso negativo, ¿cómo entender los textos de la Escritura, que quiere no la muerte del pecador, sino la vida, es decir, su salvación?

[1] *Retractationes* 2,38: PL 32,646.
[2] Ibid.; *De fide et operibus* 14,21.

Ambiente

El planteamiento de estos escritos está reflejando la postura permanente de crítica y contestación de todos los tiempos a la disciplina eclesiástica y a la pastoral de la Iglesia, que ya tuvieron que corregir los mismos apóstoles desde el nacimiento de la Iglesia con los judaizantes y el movimiento *antinomista*. Se trata de una oposición a todo lo que sea norma, especialmente moral, para intentar justificar y legitimar algunos comportamientos bajo la apariencia de rigor científico y defensa de los derechos naturales del hombre. Recuérdense también a los gnósticos y a los maniqueos, que San Agustín conocía muy bien; en los siglos XI-XIII, a los cátaros, albigenses, etc.; en la reforma, a los teólogos luteranos y, sobre todo, a los anabaptistas, con su propaganda de atribuir a la fe sola la salvación, movimiento que con formas semejantes sigue siendo actual en nuestros días.

San Agustín recibe esta consulta (4,6) poco tiempo después de ser derrotado oficialmente el donatismo (Conferencia de Cartago en mayo del año 411), cuando la idea de que los pecadores no podían pertenecer a la Iglesia de Cristo aún no estaba desarraigada, y San Agustín, contra ellos, sigue enseñando lo de «permixta ecclesia, corpus Christi permixtum» [3], y precisamente cuando está comenzando la controversia pelagiana (14,21).

Oportunidad

Por tanto, a San Agustín le parece un momento oportuno, que aprovecha muy bien para llevar claridad a las conciencias sobre la necesidad de la fe y de las obras buenas para conseguir la vida eterna. Por otra parte, en el planteamiento está en juego el problema dogmático de la justificación, que San Agustín valora y aplica a su actualidad concreta pastoral y disciplinaria (1,1; 9,14; 27,49), como hace en su sermón de *La disciplina cristiana,* también por este tiempo, y con el mismo problema de fondo [4].

[3] Cf. *De disciplina christiana* 3,45: PL 34,82; S. ZARB, *Chronologia operum S. Augustini* (Roma 1934) p.56 y 41.
[4] Ibid., 2,2; 5,5; 12,13; 13,14.

Importancia de una respuesta

«San Agustín debió de considerar importante y urgente escribirlo» [5] a juzgar por la rapidez y atención con que da la respuesta, teniendo entonces otras preocupaciones importantes como el comienzo de *La ciudad de Dios.* Se ve que era necesario combatir su propaganda por el daño que hacía entre la gente piadosa, y pastoralmente también había que atajar eso de que las obras buenas no son necesarias para salvarse. Que sólo basta la fe. Que el cristiano, por tanto, bautizado, que cree en Cristo-fundamento y no se separa de él, se salvará, aunque tenga que purgar algún tiempo por medio del fuego como pena medicinal. Que para que nadie se condene hay que admitir al bautismo a todo el que crea en Cristo, aunque se obstine en vivir empecatado y no quiera cambiar de vida. Que la instrucción o catequesis para recibir el bautismo debe tratar sólo de las verdades que hay que creer y no de los mandamientos que hay que practicar.

Por lo que son dos causas principales las que parecen mover a San Agustín a responder con urgencia pastoral (1,2; 15,24): 1.ª La falsa conmiseración para que los pecadores impenitentes, que creen en Cristo, no mueran sin el bautismo, y así se salven. 2.ª La falsa interpretación del texto de San Pablo (1 Cor 3,11-15).

Contenido y desarrollo

El título *La fe y las obras* recoge el contenido del libro y es la respuesta que da exacta solución a las preguntas: la fe con buenas obras o la fe viva es la que salva. Ni la fe sin las obras ni las obras sin la fe. Así refuta los tres errores siguientes: la admisión al bautismo de los pecadores impenitentes; la administración del bautismo antes de la instrucción moral [6], y la salvación universal de todos los cristianos que no han negado a Cristo ni se han separado de su Iglesia, aunque hayan muerto empecatados. Todo esto se opone a los textos clarísimos de las Escrituras.

Y comienza a desarrollar su doctrina, que es la de la Iglesia universal.

[5] GREGORY LOMBARDO, *Introducción al «De fide et operibus»:* «RevAugustinus» 31 (1986) 169 nt.1.
[6] Tema que desarrolla en el sermón sobre *La disciplina cristiana:* «bene vivere ut perveniatur ad semper vivere» (1,1; 2,2, etc.).

Es curioso advertir que el quicio de todo el libro es algo de hecho incidental: el texto clásico de San Pablo (1 Cor 3,11-15), porque en él se apoya la argumentación contraria por una falsa conmiseración y una falsa interpretación del mismo. Por eso desarrolla la exégesis del texto, pero de una forma original, contra la opinión común de su tiempo, excepto San Juan Crisóstomo, dejándonos una obra primorosa para la historia del dogma sobre la escatología (1,1; 16,27).

Sin embargo, la preocupación pastoral de San Agustín es sobre todo la defensa de la disciplina eclesiástica (1,2; 2,3) para vivir bien, como en el sermón de *La disciplina cristiana,* porque los que él llama «nuestros misericordiosos» [7] tachan a la autoridad eclesiástica competente de intolerante y nada comprensiva con las debilidades humanas, toleradas y excusadas, según ellos, por muchos Padres. Además, se está queriendo dar el bautismo a todo el mundo, minimizando, como sin importancia, lo que es fundamental: la necesidad de la fe y de las obras buenas, que es lo que defienden todos los Padres, entendiendo bien las Escrituras.

Por esta razón, el libro está plagado de citas y referencias contra los argumentos de los adversarios [8], que pueden concretarse en tres: que la Iglesia es como el arca de Noé, como la era, como el campo, como la red, donde hay de todo, y, por tanto, en la Iglesia hay que admitir también a los pecadores, aunque sean impenitentes; que el mandato es bautizar a todas las gentes, sin exigir antes la conversión a las obras buenas; que la fe bautismal es suficiente para salvar, por lo que hay que aceptar una disciplina «misericordiosa», relajada. Contra todo este modo de pensar, San Agustín trae los ejemplos de Moisés, de San Pablo y del mismo Jesús, proponiendo una disciplina misericordiosa, pero siempre fiel.

Fundamento de San Agustín

El genio de San Agustín fundamenta en seguida la disciplina eclesiástica en la verdad dogmática del capítulo 17. Refuta fácilmente el error acudiendo a las catequesis de San Pedro y de San Pablo, evitando hábilmente todo rigorismo, como

[7] «Nuestros misericordiosos», en *De civitate Dei* 21,17: «iam cum *misericordibus nostris* agendum esse video et pacifice disputandum...» (PL 41,731; BAC n.179 [XVII] 799).

[8] Trae 136 citas de las Escrituras, de las que 10 son del Antiguo Testamento: 1 de Núm, 2 de Ex, 4 de Sal, 2 de Sab y 1 de Prov, y 126 del Nuevo, de las que 58 son de San Pablo.

la iglesia de los puros y santos de los donatistas (2,4). Defiende, con la autoridad y *praxis* de los apóstoles y de la Iglesia, que antes de recibir el bautismo hay que aprender y aceptar las verdades de fe, convertirse y practicar las verdades morales o preceptos para vivir bien, como lo hizo el propio Agustín en Milán y lo expone en el sermón de *La disciplina cristiana* [9]. Como quien tiene conocimiento experiencial hace una descripción detallada de los requisitos y preparación de los candidatos al bautismo, recordando su misma preparación. No sólo buena intención, sino también obras (6,8ss) de conversión y pruebas de la enmienda de vida. Por eso habla San Agustín tan detalladamente de la preparación al bautismo. Esta preparación era doble: una remota, llamada de iniciación o *catecumenado* (recuérdese la preparación de Agustín en Casicíaco); otra próxima o inmediata, llamada de los *elegidos* o *competentes,* que Agustín hizo en Milán. Y que tenía lugar durante la Cuaresma, como tiempo fuerte con catequesis, penitencias y exorcismos para profundizar en la fe y practicar la vida cristiana, purificando al candidato de las malas costumbres. Tenía un proceso bien regulado: examen para la admisión, inscripción para el bautismo en el registro de la Iglesia, que Agustín recuerda expresamente en las *Confesiones* 9,6,14: «Cuando llegó el día de inscribir mi nombre para el bautismo, dejando el campo, nos volvimos a Milán». Desde entonces, a los inscritos se les llamaba *elegidos* o *competentes,* porque ya estaban seleccionados y habían pedido la admisión al bautismo con los demás en la vigilia de Pascua (o de Pentecostés). Por tanto, la sabia pedagogía de la Iglesia exigía antes una preparación muy cuidada, donde se enseñaba de un modo práctico la importancia excepcional del primer sacramento y de la buena preparación del candidato para recibirlo.

Algunos querían suprimir una parte de esta preparación, que era la instrucción y formación moral. San Agustín, desde su propia experiencia, deshace aquí la equivocación, porque si la Iglesia se esmera tanto en la buena formación de los catecúmenos (que es preparación remota para el bautismo), con mayor celo se ha de esmerar en la instrucción y formación de los competentes, que es la preparación próxima e inmediata para recibir un sacramento tan santo (6,8).

Desde el capítulo 14 trata en profundidad la tercera cuestión: si la fe bautismal es suficiente para salvarse, o además son necesarias las obras buenas, como indica en las *Revisiones*

[9] *De disciplina christiana* 2,2; 13,14.

(*Retractaciones* 2,38); «cómo deben vivir los bautizados y quiénes deben ser admitidos al bautismo». San Agustín contrapone la «fe viva» a la «fe muerta», que es fe sin obras buenas, con textos de San Pablo y de Santiago, sin que haya contradicción alguna entre ellos. Y aunque es un tema incidental en relación a todo el libro, sin embargo, trata del juicio salvador por la fe bautismal en el fundamento, que es Cristo. Parece como si quisiera curar el morbo curioso de «los misericordiosos» que rezumaban aquellos escritos a los que responde. Analiza 1 Cor 3,11-15 por el famoso *quasi per ignem,* donde corrige la falsa interpretación de que el construir con oro, plata, piedras preciosas es equivalente a las obras de fe, y el construir con madera, heno o paja es equivalente a los pecados del creyente que consumirá el fuego. San Agustín advierte con claridad que la diferencia está en la calidad de la fe en el fundamento que es Cristo, es decir, la fe viva o con obras buenas es construir con oro, etc.; la fe sin obras buenas es fe muerta. En cuanto a la madera, heno y paja, que consumirá el fuego, da su opinión e interpretación original entendiendo las tribulaciones de esta vida que purifican de la escoria a los que, unidos a Cristo-fundamento, se esfuerzan por vivir bien (14,17).

En efecto, este punto es muy importante, examinado en profundidad, porque implica el problema de la justificación, que para San Agustín, en este momento, es además de gran interés pastoral. Por entonces se extendía la herejía pelagiana, que enseñaba que era suficiente el esfuerzo humano para santificarse, incluso que el hombre solo podía conseguirlo fácilmente. No tendría, pues, sentido la justificación como se enseña en la Iglesia, porque bastaba la buena voluntad del pecador. Es decir, que se estaba empalmando con aquellos *antinomistas* del tiempo de los apóstoles, que, interpretando mal algunos pasajes difíciles de San Pablo, habían enseñado que bastaba la fe para salvarse y que no había que preocuparse de vivir bien (14,21.24.27.49; 15,25), que es la herejía de la justificación por la fe sin obras. Entonces les salieron al paso las cartas de San Pedro, de San Juan, de Santiago y de San Judas. Cuando San Agustín era joven, Joviniano también exageró la eficacia justificante del bautismo, de tal modo que enseñaba que el bautizado ya no podía pecar [10].

Con esta ocasión demuestra la armonía entre la doctrina de San Pablo: «el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley» (Rom 3,28) y la doctrina de Santiago: «el hombre

[10] *De haeresibus* 82: *Iovinianus:* PL 32,45.

es justificado por las obras» (Sant 2,24), porque no hablan de la misma cosa. San Pablo está hablando de la fe contra los judaizantes; Santiago de la santidad de los cristianos o de la fe vivificada por la caridad, que es lo mismo que dice San Pablo en Gál 5,6: «la fe con obras de amor». No hay, por tanto, contradicción alguna [11]. San Agustín ya había tratado esta misma cuestión entre los años 388 y 395, dando la misma solución [12].

Tiempo y lugar

Dice San Agustín en el capítulo 14,21 que este libro *La fe y las obras* lo escribió poco después del libro *El espíritu y la letra a Marcelino,* terminado el año 412, y en las *Revisiones* lo coloca inmediatamente después [13]. Por consiguiente, el libro *La fe y las obras* fue escrito, lo más tarde, a principios del año 413, en Hipona.

Conclusión pastoral

San Agustín concluye con la *praxis* de la Iglesia universal, que no admite al bautismo a los pecadores impenitentes, aunque pueda haber algunas prácticas relajadas. La Escritura no promete nunca la vida eterna a la fe muerta, porque la vida eterna consiste en conocer sapiencialmente al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jn 17,3), y este conocimiento no puede existir sin obras buenas, tanto para los que viven sin ley como para los que viven con ella. Por todo esto, aunque hay que comprender la situación presente de los malos entre los buenos, también hay que estar vigilantes contra el proselitismo de los malos, sin descuidar nunca la sabia disciplina eclesiástica (c.XXIV). San Agustín demuestra que es un Pastor celosísimo, defensor prudente y fiel de la disciplina de la Iglesia.

[11] San Agustín toca este tema en otros escritos suyos, como en *De diversis quaestionibus* 83,76: PL 40,97-89, por los años 388-395; *Enarrat. in ps.* 31,2ss: PL 36,259ss, en el 392; *De Spiritu et littera* 9,15; 29,51; 32,56: PL 44,209.232.237, en el 412; *De gestis Pelagii* 14,34: PL 44,340, en el 417; *De praedestinatione sanctorum* 7,12: PL 44,969, en el 429; *Epistola 186,* 3,7,10: PL 33,818, donde básicamente defiende lo mismo.

[12] Ya había tratado San Agustín esta misma cuestión entre los años 388 y 395, dando la misma solución en su obra *De diversis quaestionibus* 83: PL 40,87-89.

[13] *Retractationes* 2,38: PL 32,646. Los «hermanos seglares» que le hacen la consulta con los escritos que le envían son bien conocidos y amigos de San Agustín, porque acuden a él con confianza. Probablemente sería el tribuno Marcelino y otros nobles romanos, a quienes dedica algunas de sus obras como la anterior *El espíritu y la letra a Marcelino.*

BIBLIOGRAFIA

Texto

MIGNE: PL 40,198-230 *.

Ediciones

Basileense o de Desiderio Erasmo, t.4,25 (Basilea 1664).
Lovaniense, t.4,25 (Lovaina-Lyon 1664).
Maurina, Maurinos, t.11,525 (París 1685).
Veneciana, t.6,165 (Venecia).
CSEL o Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, 41,33-97.

Traducciones

Francesa: M. CITOLEUX, en Bar-le-Duc 1867, t.5,553-576.
J. PEGON, en BA 8,354-461 con el texto.
Inglesa: G. LOMBARDO, en *Studies in Sacred Theology*, ser.47 (Washington [2]1951); R. J. DEFERRARI, FC 27 (1955) 215-282.
Italiana: R. CALZECCHI ONESTI, S. A., *Fede operante* (Vicenza 1955) 215-282.

Estudios

BERROUARD, MARIE-FRANÇOIS, *Saint Augustin et l'indissolubilité du mariage. Évolution du sa pensée:* RechAug 5 (París, ÉtudAugust, 1968) 139-155.
CAMPANA, AUGUSTO, *De fide et operibus:* «Studi e testi» 122, en *Miscellanea Giovanni Mercati,* 2 (Roma 1946) 57-67.
LOMBARDO, GREGORY, *St. Augustine's «De fide et operibus». Studies in Sacred Theology,* Second Series 41 (Washington, The Catholic University of America, 1951); *Introducción al «De fide et operibus» de San Agustín:* «RevAugustinus» 31 (1986) 169ss.
MADEC, GOULVEN, *Variantes. Annotation «De fide et operibus»:* BA 8 (1982) 527ss.
PEGON, J., *Introducción y notas a «De fide et operibus»:* BA 8, p.345.

* La única variante de alguna importancia con relación a otras ediciones críticas es la de 14,21, que Migne trae *arbitrari,* y debe ser *arbitrati* (sunt); porque se ve en seguida que es una errata.

TESTIMONIO DEL MISMO AGUSTÍN EN EL LIBRO DE LAS «REVISIONES» II, 38 [64]

LA FE Y LAS OBRAS

(Libro único)

Entre tanto (cuando terminaba el libro *De Spiritu et littera),* algunos hermanos seglares, ciertamente estudiosos de las divinas letras, me enviaron ciertos escritos, que separando de tal modo la fe cristiana de las obras buenas enseñaban que sin aquélla no era posible conseguir la vida eterna, pero que sin éstas se podía alcanzar. Como respuesta les escribí un libro cuyo título es *De fide et operibus (La fe y las obras).* En él he tratado no sólo cómo deben vivir los regenerados por la gracia de Cristo, sino también quiénes deben ser admitidos al bautismo. Este libro comienza así: *Quibusdam videtur.*

EX LIBRIS RETRACTATIONUM (II,38; CSEL II,64)
[PL 32,646] *(CSEL 36/2,177)*

De Fide et Operibus, liber unus

Interea missa sunt mihi a quibusdam fratribus laicis quidem, sed divinorum eloquiorum studiosis, scripta nonnulla, quae ita distinguerent a bonis operibus christianam fidem, ut sine hac non posse, sine illis autem posse perveniri suaderetur ad aeternam vitam. Quibus respondens librum scripsi, cuius nomen est, de Fide et Operibus. In quo disputavi non solum quemadmodum vivere debeant gratia Christi regenerati, verum etiam quales ad lavacrum regenerationis admitti. Hic liber sic incipit: *Quibusdam videtur.*

LA FE Y LAS OBRAS[1]

ARGUMENTO: *San Agustín refuta tres errores, demostrando que: 1.º No hay que admitir al bautismo a todos sin discreción, aunque sí hay que tolerar en la Iglesia a todos los malos, para que no se relaje la disciplina eclesiástica. 2.º Hay que instruir a los que se van a bautizar no sólo en la fe, sino también en la vida cristiana. 3.º Los bautizados no conseguirán la salvación eterna con la fe sola si no cambian su mala vida.*

TRES ERRORES DE LOS MISERICORDIOSOS

I 1. *Planteamiento del primer error o cuestión: ¿hay que admitir a todos los pecadores públicos al bautismo?*—Algunos enseñan indiscretamente que todos deben ser admitidos al bautismo de la regeneración de nuestro Señor Jesucristo, aunque no quisieran cambiar su vida mala y torpe, conocida públicamente por la notoriedad escandalosa de sus pecados y delitos, incluso alardeando con descaro que quieren permanecer en ella. Un ejemplo: cuando alguno está viviendo con una meretriz, no hay que obligarle a que primero la deje y después venga al bautismo; al contrario, al que vive con ella y hasta confiesa públicamente y con insolencia que ha de vivir así, hay que admitirlo y bautizarlo, sin impedirle nunca que se haga miembro

SERMO DE FIDE ET OPERIBUS

Liber unus[a]

[PL 40,197] *(CSEL 41,35)*

I 1. Quibusdam videtur indiscrete omnes admittendos esse ad lavacrum regenerationis, quae est in Christo Iesu Domino nostro, etiamsi malam turpemque vitam facinoribus et flagitiis evidentissimis notam mutare noluerint, atque in ea se perseveraturos aperta etiam professione declaraverint. Verbi gratia, si quisquam meretrici adhaeret, non ei prius praecipiatur ut ab ea discedat, et tunc veniat ad Baptismum, sed etiam cum ea manens mansurumque se confidens, seu etiam profitens, admittatur et baptizetur, nec impediatur fieri membrum Christi, etiamsi mem-

[1] Véase nota complementaria n.20: *La fe y las obras,* p.690.

a] Liber unus *omitt* CSEL.

de Cristo, aunque él permanezca terne que terne en ser miembro de una meretriz. Es después cuando hay que enseñarle lo grave que es ese pecado, y, una vez bautizado, instruirlo sobre las costumbres y la conducta que tiene que mejorar. Juzgan perverso y a destiempo enseñar primero cómo debe vivir un cristiano y despusé bautizarlo. Estiman que debe preceder el sacramento del bautismo a la enseñanza de la vida y costumbres que practicará después, porque, si ha querido aprenderla y guardarla, lo habrá hecho con fruto; pero si no ha querido, conservando la fe cristiana sin la cual perecería eternamente, y aunque haya vivido en el pecado y en la inmundicia, se salvará como por el fuego, a la manera de uno que ha edificado, sobre el fundamento que es Cristo, no oro, plata y piedras preciosas, sino madera, heno y paja[2], es decir, no costumbres rectas y castas, sino malévolas e impúdicas.

2. *El escándalo de los adúlteros y pecadores públicos.*—Los lleva a esta disputa el saber que no son admitidos al bautismo los maridos que han abandonado a sus esposas y se han casado otra vez, ni las mujeres que han abandonado a sus maridos y se han casado con otros, porque Cristo el Señor afirma sin ninguna duda que tales uniones no son matrimonios, sino adulterios. Como no pueden negar que es adulterio lo que la Verdad confirma sin ambages que es adulterio, y querrían aprobar para el bautismo a los que ven atrapados con este lazo, de tal modo que de no admitirles al bautismo prefieren vivir y

brum meretricis esse perstiterit (cf. 1 Cor 6,15); sed postea doceatur quam sit hoc malum, iamque baptizatus de mutandis in melius moribus instruatur. Perversum enim putant atque praeposterum, prius docere quemadmodum debeat vivere christianus, et deinde baptizari. Sed censent praecedere debere Baptismi sacramentum, ut deinde sequatur vitae morumque *(36)* doctrina: quam si tenere et custodire voluerit, utiliter fecerit; si *autem noluerit, retenta fide christiana,* sine qua *in aeternum periret,* in quolibet scelere immunditiaque permanserit, salvum eum futurum tanquam per ignem, velut qui aedifica**[198]**verit super fundamentum quod est Christus, non aurum, argentum, lapides pretiosos, sed ligna, fenum, stipulam (cf. *1* Cor *3,11-15*); *id* est, non iustos castosque mores, sed iniquos et impudicos.

2. Ad hanc autem disputationem videntur impulsi, quod eos moverit non admitti ad Baptismum qui dimissis uxoribus alias duxerint, vel feminas quae dimissis viris aliis nupserint; quia haec non coniugia, sed adulteria esse Dominus Christus sine ulla dubitatione testatur (cf. Mt 19,9). Cum enim negare non possent esse adulterium, quod Veritas adulterium esse sine ambage confirmat, eisque suffragari vellent ad accipiendum Baptismum, quos huiusmodi laqueo ita captos viderent, ut si non admitterentur ad Baptismum, sine ullo sacramento mallent vivere vel etiam

[2] Véase nota complementaria n.21: ***Rigorismo de San Agustín contra el error y el mal,*** p.692.

hasta morir sin sacramento alguno antes que, roto el lazo del adulterio, vivir en libertad. Movidos por cierta conmiseración humana para defender su causa, creen que todos deben ser admitidos al bautismo con ellos, lo mismo los facinerosos y criminales que los cínicos ambiciosos, los incorregibles y los empedernidos, porque de no hacerlo se condenarán para siempre; y, en cambio, si se hace, aunque perseveren en sus maldades, se salvarán por medio del fuego [3].

La salvación de los bautizados por la fe católica y la tolerancia de los malos en la Iglesia

II 3. *Testimonios de la Escritura: Moisés y San Pablo.* Respuesta: en primer lugar, quien entienda los testimonios de las Escrituras sobre la mezcolanza, tanto presente como futura, de buenos y malos en la Iglesia, de manera que hay que relajar, y aun omitir totalmente la severidad y la vigilancia de la disciplina, no sólo es un ignorante de los Libros sagrados, sino un iluso de su propia opinión. Porque ni siquiera Moisés, el siervo más pacato de Dios, toleraba semejante mezcolanza en su pueblo primitivo, y hasta castigó con la espada a no pocos. Y el sacerdote Finees clavó con la lanza vengadora a los adúlteros sorprendidos juntos. Es ejemplo de lo que hay que hacer en este tiempo, por medio de la degradación y de la excomunión, una vez que la espada visible ha cesado en la disciplina de la Iglesia. También el santo Apóstol cree que no hay que

mori, quam disrupto adulterii vinculo liberari: humana quadam miseratione commoti sunt ad eorum causam sic suscipiendam, ut omnes cum eis facinorosos et flagitiosos, etiam nulla prohibitione correptos, nulla instructione correctos, nulla poenitentia mutatos ad Baptismum admittendos esse censerent; existimantes eos, nisi fieret, in aeternum esse *(37)* perituros; si autem fieret, etiam in illis malis perseverantes salvos per ignem futuros.

[199] **II** 3. Quibus respondens, hoc primum dico, ne quis ea testimonia Scripturarum, quae commixtionem bonorum et malorum in Ecclesia vel praesentem indicant, vel futuram praenuntiant, sic accipiat, ut disciplinae severitatem sive diligentiam solvendam omnino atque omittendam, non illis edoctus Litteris, sed sua opinatione deceptus existimet. Neque enim, quia illam primi populi permixtionem Moyses Dei famulus patientissime perferebat, ideo non in multos etiam gladio vindicavit. Et Phinees sacerdos adulteros simul inventos ferro ultore confixit (cf. Num 25,5-8). Quod utique degradationibus et exccommunicationibus significatum est esse faciendum hoc tempore, cum in Ecclesiae disciplina visibilis fuerat gladius cessaturus. Nec, quia beatus Apostolus inter falsos fratres

[3] Véase nota complementaria n.22: *Nuestros misericordiosos,* p.693.

perdonar al que ha tomado la mujer de su padre, a quien, congregada la Iglesia, ordena entregar a Satanás para destrucción de la carne, con el fin de que el espíritu se salve en el día del Señor Jesús, a pesar de que gime pacientísimamente con los falsos hermanos y hasta permite que algunos, hostigados diabólicamente por la envidia y la rivalidad, anuncien a Cristo. A veces él mismo los ha entregado a Satanás para que no aprendan a blasfemar. Otras confiesa que es mal interpretado: *Os decía en la otra carta que no os juntarais a los codiciosos y estafadores ni a los idólatras; para eso tendríais que marcharos del mundo. Lo que de hecho os dije fue que no os juntaseis con uno que se llama cristiano y es libertino, idólatra, codicioso, difamador, borracho o estafador. Con uno así ni sentarse a la misma mesa. ¿Es asunto mío juzgar a los de fuera? ¿No es a los de dentro a quienes juzgáis vosotros? A los de fuera los juzga Dios. Echad de vuestro grupo al malvado.*

Algunos entienden la frase «de vuestro grupo»: que cada uno quite la maldad de sí mismo, es decir, que él mismo sea bueno. De cualquiera de los dos modos que se entienda: como corrección severa de los malvados con la excomunión de la Iglesia, o como llamada de atención personal, quitando de sí mismo la maldad, no hay ambigüedad alguna cuando manda no juntarse con aquellos hermanos que tienen alguno de los vicios descritos, esto es, que son pecadores públicos y de mala fama.

tolerantissime congemiscit (cf. 2 Cor 11,26), et quosdam etiam diabolicis invidentiae stimulis agitatos, Christum tamen praedicare permittit (cf. Phil 1,15-18); ideo parcendum censet illi qui uxorem patris sui habuit; quem praecipit congregata Ecclesia tradendum satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu (cf. 1 Cor 5,1-5); aut ideo ipse alios non tradidit satanae, ut discerent non blasphemare (cf. 1 Tim 1,20); aut frustra dicit: *Scripsi vobis in epistola non commisceri fornicariis, non utique fornicariis (38) huius mundi, aut avaris, aut raptoribus, aut idolis servientibus; alioquin debueratis de hoc mundo exire; nunc autem scripsi vobis non commisceri, si quis frater nominatur aut fornicator, aut idolis serviens, aut avarus, aut maledicus, aut ebriosus, aut rapax; cum huiusmodi nec cibum quidem sumere. Quo enim mihi de iis qui foris sunt iudicare? Nonne de iis qui intus sunt vos iudicatis? De his autem qui foris sunt Deus iudicabit. Auferte malum ex vobis ipsis* (1 Cor 5,9-15). Ubi quidem aliqui id quod dictum est, *ex vobis ipsis,* ita intelligunt, ut ex se ipso unusquisque auferat malum, hoc est, ut ipse sit bonus. Sed utrolibet modo intellegatur, sive ut severitate Ecclesiae mali excommunicationibus corripiantur, sive ut se quisque corripiendo et corrigendo a se ipso auferat malum; illud tamen quod supra dictum est, non habet ambiguitatem, ubi praecipit non commisceri eis fratribus qui in aliquo supra dicto vitio nominantur, id est, noti famosique sunt.

Cómo hay que acusar a los pecadores

III. *Precepto del Señor sobre la corrección.*—Con qué intención y caridad hay que ejercer la severidad misericordiosa aparece claramente no sólo cuando dice: *para que el espíritu sea salvo en el día del Señor Jesús,* sino también cuando advierte en otro lugar: *Si alguno no hace caso de lo que os digo en la carta, señaladlo con el dedo, y hacedle el vacío, para que se avergüence. No quiero decir que lo tratéis como a un enemigo, sino que le llaméis la atención como a un hermano.*

4. *El ejemplo de Cristo.*—Y el mismo Señor, ejemplo singular de paciencia, aun entre los doce Apóstoles aguantó a uno como diablo hasta la pasión; él, que había dicho: *Dejadlos crecer hasta la siega, no vaya a ser que, al querer arrancar la cizaña, arranquéis con ella el trigo;* y la parábola de la red, aplicada a la Iglesia hasta la orilla, esto es, hasta el fin del siglo, que ha de recoger los peces buenos y malos; y las demás parábolas sobre la mezcolanza clara o velada de buenos y malos. No excluyó, sin embargo, la disciplina de la Iglesia, sino que quiso aplicarla así: *Si te hace caso, has ganado a tu hermano. Si no te hace caso, llama a otro o a otros dos, para que toda la cuestión quede zanjada apoyándose en el testimonio de dos o tres testigos. Si no les hace caso, díselo a la iglesia. Y si no hace caso ni siquiera a la iglesia, considéralo como un*

III. Quo autem animo et qua caritate misericors ista severitas adhibenda sit, non solum eo loco ubi ait, *ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu;* sed alibi quoque evidenter ostendit dicens: *Si quis non obaudit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et nolite commisceri (39) cum eo, ut erubescat; et non ut inimicum eum* [a] *existimetis, sed corripite ut fratrem* (2 Thess 3,14.15).

4. Et ipse Dominus exemplum singulare patientiae, qui etiam in duodecim Apostolis usque ad passionem diabolum pertulit; et qui ait: *Sinite utraque crescere usque* **[200]** *ad messem, ne forte dum vultis colligere zizania, simul eradicetis et triticum* (Mt 13,29.30); retiaque illa in similitudine Ecclesiae usque ad littus, hoc est usque ad saeculi finem, bonos et malos pisces habitura praedixit; et caetera, si qua de permixtione bonorum et malorum sive aperte sive per similitudines locutus est: non ideo tamen omittendam censuit Ecclesiae disciplinam; imo vero admonuit adhibendam, quando ait: *Attendite vobis; si peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum. Si audierit te, lucratus eris fratrem tuum. Si autem non audierit te, assume tecum unum vel duos, ut in ore testium duorum vel trium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic Ecclesiae. Si autem nec Ecclesiam audierit, sit tibi*

a] eum *omitt.* CSEL.

pagano o publicano. Y añadió, asegurando con tremenda gravedad, que *lo que desatareis en la tierra será desatado también en el cielo, y lo que atareis en la tierra será atado también en el cielo.* Prohíbe además echar lo santo a los perros. El Apóstol no contradice al Señor cuando manda: *A los que pequen, repréndelos públicamente, para que los demás escarmienten,* habiendo dicho el Señor: *házselo ver a solas entre ti y él.* Las dos cosas hay que hacer; del mismo modo que una enfermedad distinta advierte que no hay que perjudicar, sino curar y sanar, aunque a uno de una manera y a otro de otra [4]. Esta es la razón de aceptar y tolerar a los malos en la Iglesia, lo mismo que la razón de castigar y corregir, o de no admitir, y hasta de apartar de la comunión.

Errores de quienes no guardan el justo medio en la interpretación de las Escrituras. Al error donatista responden con otro error por utilizar los testimonios de las Escrituras en vano

IV 5. *Errores dogmáticos.*—Se equivocan quienes no tienen moderación, y al defender una idea no tienen en cuenta otros testimonios de la autoridad divina que pueden contradecirlos o afirmarlos en aquella verdad y sensatez conseguida debidamente. Y no sólo en esta cuestión, sino también en otras muchas. Porque algunos, al interpretar los testimonios de las Escrituras divinas, que insinúan que hay que adorar a un solo

tanquam ethnicus et publicanus. Deinde ipsius severitatis terrorem gravissimum adiecit etiam eo loco, dicens: *Quae solveritis in terra, soluta erunt et in caelo, et quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in caelo* (Mt 18,15-18). Prohibet etiam sanctum dari canibus (id., 7,6). Nec contrarius est Apostolus Domino, *(40)* quia dicit: *Peccantes coram omnibus argue, ut ceteri timorem habeant* (1 Tim 5,20); cum ille dicat: *Corripe eum inter te et ipsum.* Utrumque enim faciendum est, sicut infirmitatis diversitas admonet eorum quos utique non perdendos, sed corrigendos curandosque suscepimus; et alius sic, alius autem sic sanandus est. Ita etiam est ratio dissimulandi et tolerandi malos in Ecclesia: et est rursus ratio castigandi et corripiendi, non admittendi vel a communione removendi.

IV 5. Errant autem homines, non servantes modum; et cum in unam partem procliviter ire coeperint, non respiciunt divinae auctoritatis alia testimonia, quibus possint ab illa intentione revocari, et in ea quae ex utriusque temperata est veritate ac moderatione consistere: nec in hac re tantum, de qua nunc quaestio est, sed etiam in aliis multis. Nam

[4] San Agustín, profundo conocedor del hombre, sabe aplicar la pastoral a las distintas situaciones, según el pecador.

Dios, han creído que el Padre es lo mismo que el Hijo y que el Espíritu Santo [5]. Otros, al contrario, fijándose en aquellos testimonios que revelan la Trinidad, no son capaces de entender cómo Dios es uno solo, cuando en modo alguno el Padre es el Hijo, ni el Hijo es el Padre, ni el Espíritu Santo es el Hijo ni el Padre; y así afirman que hay diversidad sustancial [6]. Algunos, admirando en la Escritura la alabanza de la santa virginidad, han condenado el matrimonio [7]; otros, en cambio, siguiendo los testimonios que ensalzan el santo matrimonio, han equiparado la virginidad y las nupcias [8]. Algunos, al leer lo de: *Hermanos, es bueno no comer carne ni beber vino,* y cosas semejantes, han pensado que la criatura de Dios y los alimentos, antes apetecidos, son inmundos [9]; en cambio, otros, leyendo que *toda criatura de Dios es buena, y que no hay que rechazar nada que se toma con acción de gracias,* han caído en la gula y en la borrachera [10]. Sin tener voluntad para combatir los vicios, a no ser por miedo a que les suceda tamaños males u otros mayores.

6. *Errores pastorales.*—En la cuestión que tratamos hay también quienes, fijándose en los preceptos de severidad, que nos recuerda que hay que reprender a los inquietos, no echar lo santo a los perros, tener como gentil al que desprecia a la Iglesia, arrancar de la trabazón del cuerpo el miembro que escandaliza, perturban la paz de la Iglesia de tal modo que se empeñan antes de tiempo en separar la cizaña; y, obcecados más bien con este error, ellos mismos se separan de la unidad de Cristo. Este es nuestro contencioso contra el cisma de Donato. Y no precisamente con los que conocieron a Ceciliano, acusado no de crímenes verdaderos, sino calumniosos, sin cejar hipócritamente en su perniciosa opinión, sino con aquellos a quienes decimos: que aunque hubiesen sido malos aquellos por cuya causa vosotros no estáis en la Iglesia, sin embargo, vosotros debisteis permanecer en la Iglesia, soportando a quienes de ningún modo podíais mejorar ni separar [11]. Otros, por el contrario, vacilando al observar que está demostrada o predicha la mezcolanza de buenos y malos en la Iglesia, y al conocer los preceptos de la paciencia (que nos hacen tan firmes que, aunque aparezca en la Iglesia la cizaña, no se paraliza por eso ni nuestra fe ni nuestra caridad, para separarnos de la Iglesia, aunque veamos que en ella crece también la cizaña), piensan que hay que abandonar la disciplina de la Iglesia, censurando a los responsables por cierta perversísima pasividad en lo que hay que evitar y en lo que se debe hacer, sin preocuparse de lo que haga cada uno [12].

quidam intuentes divinarum testimonia Litterarum, quibus unus Deus colendus insinuatur, eumdem Patrem qui est Filius, sanctumque Spiritum putaverunt; alii rursus veluti morbo contrario laborantes, cum attenderent ea quibus Trinitas declaratur, nec valerent intellegere quomodo sit unus Deus, cum et Pater non sit Filius, nec Filius sit Pater, nec Spiritus sanctus aut Filius aut Pater, diversitates etiam substantiarum asserendas putaverunt. Quidam intuentes in Scripturis sanctae virginitatis laudem, connubia damnaverunt; quidam rursus ea testimonia consectantes quibus casta coniugia praedicantur, virginitatem nuptiis aequa*(41)*verunt. Quidam cum legerent: *Bonum est, fratres, non manducare carnem, neque bibere vinum* (Rom 14,21), et nonnulla similia; creaturam Dei et, quas voluerunt, escas immundas esse senserunt; quidam vero legentes: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil abiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur* (1 Tim 4,4), in voracitatem vinolentiamque collapsi sunt; non sibi valentes auferre vitia, nisi eis e contrario vel tanta vel maiora succederent.

[201] 6. Sic etiam in hac causa, quae habetur in manibus, quidam intuentes praecepta severitatis, quibus admonemur corripere inquietos, non dare sanctum canibus, ut ethnicum habere Ecclesiae contemptorem, a compage corporis membrum quod scandalizat avellere; ita perturbant Ecclesiae pacem, ut conentur ante tempus separare zizania, atque hoc errore caecati ipsi potius a Christi unitate separentur. Qualis nobis causa est adversus schisma Donati. Et hoc non cum illis qui noverunt Caecilianum, non veris, sed calumniosis criminibus appetitum, et perniciosam sententiam suam mortifero pudore non deserunt; sed cum illis quibus dicimus: Etiamsi mali fuissent propter quos in Ecclesia non estis, vos tamen eos ferendo quos emendare aut segregare minime poteratis, in Ecclesia permanere debuistis. Quidam vero e contrario periclitantes, cum bonorum malorum*(42)*que commixtionem in Ecclesia demonstratam vel praedictam esse perspexerint, et patientiae praecepta didicerint (quae ita nos firmissimos reddunt, ut etiam si videntur in Ecclesia esse zizania, non tamen impediatur aut fides, aut caritas nostra, ut quoniam zizania esse in Ecclesia cernimus, ipsi de Ecclesia recedamus), destituendam putant Ecclesiae disciplinam, quamdam perversissimam securitatem praepositis tribuentes, ut ad eos non pertineat nisi dicere quid cavendum quidve faciendum sit, quodlibet autem quisque faciat non curare.

[5] Noetianos y sabelianos (cf. S. AUG., *De Haeresibus* 36,41: PL 42,52).
[6] Origenianos (origenistas) (ibid., 43; ibid., 33).
[7] Tacianos (ibid., 25; ibid., 30); Adamianos (ibid., 31; ibid., 31); Maniqueos (ibid., 46; ibid., 34); Priscilianistas (ibid., 70; ibid., 44).
[8] Joyinianistas (ibid., 82; ibid., 45-46).
[9] Maniqueos (ibid., 46; ibid., 34); Tacianos (ibid., 25; ibid., 30); Priscilianistas (ibid., 70; ibid., 44).
[10] Cerintianos (ibid., 8; ibid., 27); Jovinianistas (ibid., 82; ibid., 45).

[11] Donatistas o donacianos (ibid., 69; ibid., 43).
[12] Vadianos (ibid., 50; ibid., 39) y Tertulianistas, etc.

DOCTRINA SANA DE LA IGLESIA SOBRE LA DISCIPLINA

V 7. *No hay que abandonar la Iglesia por causa de los malos ni descuidar la disciplina contra los mismos malos.*—Nosotros creemos de veras, por los testimonios de unos y de otros, que pertenece a la doctrina sana moderar la vida y las ideas para que toleremos a los perros también en la Iglesia por la paz de la misma Iglesia, sin echar tampoco lo santo a los perros cuando la paz de la Iglesia está segura. Empero, cuando ya por negligencia de los responsables, ya por alguna necesidad excusable, ya por ocultas permisividades, encontramos en la Iglesia malos a quienes no podemos corregir ni sujetar con la disciplina eclesiástica —que no se levante en nuestro corazón la presunción impía y perniciosa de creer que hay que separarnos de ellos para no contaminarnos con sus pecados, y de este modo intentar arrastrar con nosotros discípulos como limpios y santos, pero separados tanto de la trabazón de la unidad como de la compañía de los malos—, entonces que vengan a nuestra mente aquellas parábolas de la Escritura con las profecías divinas y los ejemplos certísimos donde se demuestra y predice que los malos han de estar mezclados con los buenos hasta el fin del siglo y hasta el tiempo del juicio; y que nada ha de suceder dentro de la unidad y participación de los sacramentos a los buenos que no consientan con sus obras. Además, como a los que rigen la Iglesia les asiste, salva la paz de la Iglesia, la potestad de la disciplina para ejercerla contra los impíos y malvados, entonces debemos animarnos de nuevo

V 7. Nos vero ad sanam doctrinam pertinere arbitramur ex utrisque testimoniis vitam sententiamque moderari, ut et canes in Ecclesia propter pacem Ecclesiae toleremus, et canibus sanctum, ubi pax Ecclesiae tuta est, non demus. Cum ergo sive per neglegentiam praepositorum, sive per aliquam excusabilem necessitatem, sive per occultas obreptiones invenimus in Ecclesia malos, quos ecclesiastica disciplina corrigere aut coercere non possumus; tunc (ne ascendat in cor nostrum impia et perniciosa praesumptio, qua existimemus nos ab his esse separandos, ut peccatis eorum non inquinemur, atque ita post nos trahere conemur veluti mundos sanctosque discipulos, ab unitatis compage quasi a malorum consortio segregatos) veniant in mentem illae de Scripturis similitudines et divina oracula vel certissima exempla, quibus demonstratum et praenuntiatum est, malos in Ecclesia permixtos bonis usque in *(43)* finem saeculi tempusque iudicii futuros, et nihil bonis in unitate ac participatione Sacramentorum qui eorum factis non consenserint obfuturos. Cum vero eis per quos Ecclesia regitur, adest salva pace Ecclesiae potestas disciplinae adversus improbos aut nefarios exercendae, tunc rursus, ne socordia

con el acicate de otros preceptos que se refieren a la severidad de la represión, para que no nos durmamos por cobardía y pereza. Dirigiendo así nuestros pasos por el camino del Señor, con la guía y ayuda de ambos testimonios, ni nos abandonemos so pretexto de la paciencia ni nos ensañemos por razón de celo [13].

CUESTIONES SOBRE EL BAUTISMO

VI 8. *Si hay que admitir al bautismo al adúltero y al pecador incorregibles.*—Guardando la moderación según la sana doctrina, examinemos la cuestión de si han de ser admitidos al bautismo todos los hombres sin vigilancia alguna, para no echar lo santo a los perros, de tal modo que ni los adúlteros más descarados y recalcitrantes deban ser apartados de tan santo sacramento. Sin duda que no serían admitidos si, durante los mismos días en que para recibir la misma gracia, una vez inscritos sus nombres y purificados con la abstinencia, los ayunos y los exorcismos, dijesen públicamente que ellos iban a vivir maritalmente con sus mujeres legítimas y verdaderas, y que ni en esos pocos días solemnes pensaban guardar continencia alguna en este punto, por otra parte lícito en cualquier otro tiempo. ¿Cómo entonces se va a admitir a las cosas santas a un adúltero que rechaza la corrección, cuando no es admitido el casado que rehúsa su observancia?

segnitiaque dormiamus, aliis aculeis praeceptorum, quae ad severitatem coercitionis pertinent, excitandi sumus, ut gressus nostros in via Domini ex utrisque testimoniis illo duce atque adiu**[202]**tore [a] dirigentes, nec patientiae nomine torpescamus, nec obtentu diligentiae saeviamus.

VI 8. Hac ergo secundum sanam doctrinam moderatione servata, videamus unde agitur, id est, utrum ad percipiendum Baptismum sic admittendi sunt homines, ut nulla ibi vigilet diligentia, ne sanctum canibus detur; usque adeo ut nec apertissimi adulterii perpetratores et eius perseverantiae professores a Sacramento tantae sanctitatis videantur arcendi: quo sine dubio non admitterentur, si per ipsos dies quibus eamdem gratiam percepturi, suis nominibus datis, abstinentia, ieiuniis, exorcismisque purgantur, cum suis legitimis et veris uxoribus se concubituros profiterentur, atque huius rei, quamvis alio tempore licitae, paucis ipsis solemnibus diebus nullam continentiam servaturos. Quo modo igitur ad illa sancta recu*(44)*sans correctionem adulter admittitur, quo recusans observationem non admittitur coniugatus?

[13] El mismo fin pastoral en el sermón *De disciplina christiana* 1,1.

a] tutore CSEL.

9. *Necesidad de una instrucción previa antes del bautismo.*—Algunos dicen que primero sea bautizado [14] y después que se le instruya en lo que se refiere a la vida buena y a las sanas costumbres. Es lo que se hace cuando a alguno le apremia quizá una muerte inminente, de tal modo que le basta con creer en las poquísimas palabras que recogen todo el credo para recibir el sacramento. Si muere, se va libre de la culpabilidad de todos sus pecados pasados.

Sin embargo, si lo pide uno que esté sano y tiene tiempo de aprender, porque puede encontrar el momento más oportuno para escuchar cómo ser fiel y vivir honradamente, ¿no se va a preparar a tan gran sacramento de la fe salubérrima con el ánimo más atento y dócil a las normas de la misma religión? ¿Acaso vamos a disimular nuestros sentimientos de modo que, o no nos acordamos nosotros mismos de que hemos estado atentos y diligentes a cuanto nos mandaban los catequistas cuando pedíamos los sacramentos de aquella fuente, y por esta razón nos llamaban *competentes,* o es que no admirábamos a los que cada año corren al baño de la regeneración, cómo en esos días reciben la catequesis, los exorcismos, los escrutinios, con cuánta solicitud acuden todos, con qué interés trabajan, con qué embeleso están pendientes? [15] Si entonces no hay tiem- de aprender la clase de vida que conviene a tan gran sacramento que desean recibir, ¿cuándo lo habrá?, ¿tal vez cuando,

9. Sed prius, inquiunt, baptizetur; deinde doceatur quid ad bonam vitam moresque pertineat. Fit hoc ubi quemquam forte dies urget extremus, ut ad verba paucissima, quibus tamen omnia continentur, credat, Sacramentumque percipiat; ut si ex hac vita migraverit, liberatus exeat a reatu praeteritorum omnium peccatorum. Si autem sanus petit, spatiumque discendi est, quod aliud opportunius tempus reperiri potest, quo audiat quemadmodum fidelis fieri ac vivere debeat, quam illud cum attentiore animo atque ipsa religione suspenso saluberrimae fidei Sacramentum petit? An usque adeo dissimulamus a sensibus nostris, ut vel nos ipsos non recordemur quam fuerimus attenti atque solliciti quid nobis praeciperent a quibus catechizabamur, cum fontis illius Sacramenta peteremus, atque ob hoc Competentes etiam vocaremur; vel non intueamur alios, qui per annos singulos ad lavacrum regenerationis accurrunt, quales sint ipsis diebus quibus catechizantur, exorcizantur, scrutantur, quanta vigilantia conveniant, quo studio ferveant, qua cura pendeant? Si tunc tempus non est discendi [b], quae vita congruat tanto, quod accipere

[14] San Ambrosio insiste en esta formación antes del bautismo, y Agustín lo conoció y aprendió de él: «Hasta ahora os hemos venido hablando cada día acerca de cuál ha de ser vuestra conducta. Os hemos ido leyendo los hechos de los patriarcas o los consejos del libro de los Proverbios a fin de que, instruidos y formados por estas enseñanzas, os fuerais acostumbrando a recorrer el mismo camino de nuestros antepasados y a obedecer los oráculos divinos, con lo cual, renovados por el bautismo, os comportéis como exige vuestra condición de bautizados» *(De mysteriis* 1,1 [Bibliotheca Ambrosiana-Città Nuova] 17 [1982] p.136).

[15] Véase nota complementaria n.23: *El catecumenado en Africa,* p.694.

b] dicendi CSEL.

una vez bautizados, permanezcan impenitentes en sus grandes pecados, no como hombres nuevos, sino como reos viejos?, de tal modo que haya que decirles con admirable perversidad: revestíos del hombre nuevo; y una vez que estén revestidos: despojaos del viejo; cuando el Apóstol, guardando el recto orden, dice: *Despojaos del viejo y vestíos del nuevo;* y el mismo Señor exclama: *Nadie cose el paño nuevo a un vestido viejo ni echa vino nuevo en odres viejos.* Y ¿qué otra cosa hace todo el tiempo que está entre los catecúmenos sino oír qué fe y qué calidad de vida debe vivir un cristiano, para que, cuando se prueben a sí mismos, entonces coman de la mesa del Señor y beban del cáliz? Porque *el que come y bebe indignamente, se come y bebe su propio juicio.* Esto se hace durante todo el tiempo establecido en la Iglesia para que el *catecumenado* prepare a los que se acercan al nombre de Cristo. Esto se hace con mucha diligencia y constancia durante estos días, en los cuales se les llama *competentes,* después de haber dado sus nombres para recibir el bautismo.

Otras cuestiones

VII 10. *La virgen que se casó, ignorándolo, con un hombre de otra, ¿hay que considerarla adúltera? Ejemplo y enseñanza de los apóstoles.*—Insisten: cuando una virgen, sin saberlo, se casa con un hombre de otra, ¿qué pasa entonces? Que si lo ignora completamente, nunca será adúltera por eso. Pero si lo sabe, comenzará a ser adúltera desde el mismo mo-

desiderant, Sacramento; quando erit? An vero cum acceperint, in tantis criminibus permanentes etiam post Baptismum, non novi homi*(45)*nes, sed rei veteres? Ut videlicet perversitate mirabili prius eis dicatur, Induite hominem novum; et cum induti fuerint, postea dicatur, Exuite veterem: cum Apostolus sanum ordinem tenens dicat: *Exuite veterem, et induite novum* (Col 3,9.10); et ipse Dominus clamet: *Nemo assuit pannum novum vestimento veteri, et nemo mittit vinum novum in utres veteres* (Mt 9,16.17). Quid autem aliud agit totum tempus, quo catechumenorum locum et nomen tenent, nisi ut audiant quae fides et qualis vita debeat esse christiani; ut cum se ipsos probaverint, tunc de mensa Domini manducent, et de calice bibant? Quoniam *qui manducat et bibit indigne, iudi***[203]***cium sibi manducat et bibit* (1 Cor 11,28.29). Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salubriter constitutum est, ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus excipiat; hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus Competentes vocantur, cum ad percipiendum Baptismum sua nomina iam dederunt.

VII 10. Quid si, inquiunt, virgo nesciens viro nupserit alieno? Hoc si semper nesciat, nunquam ex hoc erit adultera; si autem sciat, iam ex

mento en que, sabiéndolo, cohabite con el marido ajeno. Lo mismo que en el derecho inmobiliario: mientras uno ignora que posee algo ajeno, se dice con justicia que es poseedor de buena fe. Pero en cuanto lo conoce, si no se aparta de la posesión ajena, entonces se descubre su mala fe, y con razón se le llama injusto.

Esté lejos de nosotros el que, con sentido no sólo inhumano, sino completamente vacío, nos dolamos cuando se corrigen los delitos lo mismo que cuando se discuten los matrimonios: sobre todo en la ciudad de nuestro Dios, en su monte santo, es decir, en la Iglesia, a quien no solamente le ha sido encomendado el vínculo del matrimonio, sino también el sacramento, de tal modo que no es lícito al marido entregar su mujer a otro. Lo cual, según dice Catón, se hacía entonces en la República romana, no sólo sin culpa alguna, sino hasta con aplauso.

Tampoco hay necesidad de disputar más, porque aquellos a quienes estoy contestando no se atreven a afirmar que esto no sea pecado ni a negar que sea adulterio, para no estar en contradicción manifiesta con el mismo Señor y el santo Evangelio. Pero como les pete, en primer lugar, admitir a estos tales a la recepción del sacramento del bautismo y a la mesa del Señor, aunque hayan rechazado públicamente la corrección, y además les pete no amonestarles completamente nada sobre este asunto, sino enseñarles después, de tal manera que si entonces observan los preceptos y corrigen la culpa sean tenidos como trigo, pero si lo despreciaren sean tratados como cizaña,

hoc esse incipiet, ex quo cum alieno viro sciens cubaverit. Sicut in iure praediorum, tamdiu quisque bonae fidei possessor rectissime dicitur, quamdiu se possidere ignorat alienum; cum vero scierit, nec ab aliena possessione *(46)* recesserit, tunc malae fidei perhibetur, tunc iuste iniustus vocatur. Absit ergo ut sensu plane non humano, sed plane vano sic doleamus cum flagitia corriguntur, tanquam connubia dirimantur, maxime in civitate Dei nostri, in monte sancto eius (cf. Ps 47,2.3), hoc est in Ecclesia, ubi nuptiarum non solum vinculum, verum etiam sacramentum ita commendatur, ut non liceat viro uxorem suam alteri tradere; quod in republica tunc Romana, non solum minime culpabiliter, verum etiam laudabiliter Cato fecisse perhibetur. Neque hinc diutius modo disputare opus est, cum et illi quibus respondeo non audeant affirmare, nullum hoc esse peccatum, neque negent esse adulterium, ne ipsi Domino sanctoque Evangelio aperte convincantur obsistere. Sed cum eis placet primum admittendos esse tales ad percipiendum Baptismi sacramentum et ad Dominicam mensam, etiamsi correctionem voce manifestissima recusaverint; immo vero nihil eos de hac re prorsus admoneri oportere, sed postea doceri; ut si praecepti observationem receperint, culpamque

están demostrando de sobra que lo consideran como pecado, o que el hacerlo es cosa leve y de poca monta. En verdad, ¿qué cristiano de buena esperanza va a creer que el adulterio no es pecado, o que lo es pequeño?

11. *Interpretación falsa de las Escrituras.*—Sentencian arbitrariamente que ellos sacan de las Escrituras santas el orden para plantear y tratar estos asuntos, porque dicen que los apóstoles actuaron así. Y de sus escritos toman algunos testimonios, donde descubren que primero insinuaron la doctrina de la fe y después dieron los preceptos de las costumbres. De donde quieren dar a entender que a los que se van a bautizar solamente hay que enseñarles la regla de fe o credo, y una vez bautizados, darles también los mandamientos para que mejoren su vida. Como si leyesen algunas cartas de los apóstoles que han sido dadas para aquellos que se van a bautizar y otras cartas dadas para los ya bautizados, en las que se contienen los mandamientos para evitar las malas costumbres y aprender las buenas.

Sin embargo, como consta que los apóstoles escribieron sus cartas para los cristianos ya bautizados, ¿por qué las interpretan con una doble lectura, es decir, con la que se refiere a la fe y con la que se refiere a la vida buena? O ¿tal vez les pete a ellos que no demos ambas cosas a los que se van a bautizar, y sí que las entreguemos a los bautizados? Si esto les parece absurdo, tienen que confesar que los apóstoles han dejado en sus cartas su doctrina perfecta en ambos sentidos. Y si a veces han insinuado primero la fe y después han expuesto lo que se

correxerint, habeantur in tritico; si autem contempserint, inter zizania tolerentur: satis ostendunt non se crimina ista defendere, aut quasi levia vel nulla sint agere. Quis enim adulterium bonae spei christianus nullum seu parvum crimen existimet?

11. Ordinem tamen quo haec in aliis vel corrigantur vel ferantur, de Scripturis sanctis se proferre arbitrantur, cum dicunt *(47)* Apostolos sic egisse; et de Litteris eorum quaedam testimonia proferunt, ubi reperiuntur prius insinuasse doctrinam fidei, ac deinde morum tradidisse praecepta. Atque hinc intellegi volunt, fidei tantummodo regulam baptizandis esse insinuandam, postea vero iam baptizatis etiam vitae in melius mutandae praecepta tradenda: quasi aliquas Apostolorum Epistolas legant ad eos qui baptizandi sunt datas, ubi de sola [a] fide disputaverunt; et alias ad baptizatos, quibus praecepta de malis caven**[204]**dis bonisque instituendis moribus continentur. Cum igitur eos ad Christianos iam baptizatos dedisse Litteras constet, cur utroque sermone contextae sunt, et eo scilicet qui ad fidem, et eo qui ad vitam bonam pertinet? An forte iam placet ut baptizandis utrumque non demus, et baptizatis utrumque reddamus? Quod si absurde dicitur, ergo fateantur Apostolos doctrinam suam ex utroque perfectam suis Epistolis indidisse; sed propterea plerumque in-

a] sola *omitt.* CSEL.

refiere a la vida buena, es porque, si no precede la fe en el mismo hombre, no podrá seguir la vida buena. En efecto, todo lo que el hombre haga con apariencia de rectitud, si no se refiere a la piedad para con Dios, no conviene llamarlo recto. Y si algunos necios y demasiado ignorantes creyesen que las cartas de los apóstoles fueron dadas para los catecúmenos —realmente así lo creen éstos—, y, por tanto, que a los no bautizados hay que exigirles los preceptos de las costumbres que convienen a la fe juntamente con las reglas de la fe, entonces, a no ser que me obliguen a demostrarlo, tienen que aceptar que las partes primeras de las cartas de los apóstoles que tratan de la fe deben ser leídas a los catecúmenos, y, en cambio, las partes que siguen, leerlas a los fieles, porque allí mandan cómo deben vivir los cristianos. Pero es una pretensión absurda decir esto. No hay documento alguno que apoye tal opinión sacada de las cartas de los apóstoles, ¿por qué, entonces, vamos a pensar que los que se van a bautizar tienen que ser instruidos sólo sobre la fe, y los ya bautizados también sobre las costumbres? Porque los primeros se apoyan en las partes primeras de las cartas y después se les exhorta a que vivan fielmente. Aunque aquello sea primero y esto después, sin embargo, muchísimas veces se ha de predicar ambas cosas a la vez en sana ortodoxia y pastoral; y hasta por exigencia del contenido habrá que hacerlo tanto a los catecúmenos como a los fieles, a los que se van a bautizar como a los ya bautizados, sea para instruir, sea para recordar, para profesar la fe o para confirmarla. Así, pues, a las cartas de Pedro y de Juan, que

sinuasse prius fidem, ac deinde quod ad vitam bonam pertinet subiecisse, quia et in homine ipso nisi praecedat fides, vita bona sequi non poterit. Quidquid enim homo veluti recte fecerit, nisi ad pietatem quae ad Deum est, referatur, rectum dici non oportet. Quod si arbitrarentur aliqui stulti et nimis imperiti Apostolorum Epistolas ad catechumenos datas, profecto etiam ipsi faterentur, nondum baptizatis praecepta morum qui fidei congruant, simul cum fidei regulis *(48)* intimanda: nisi forte ad hanc necessitatem sua nos isti disputatione compellunt, ut primas partes Epistolarum apostolicarum ubi de fide loquuntur, catechumenis legendas velint; posteriores autem fidelibus, ubi iam praecipitur quemadmodum Christiani vivere debeant. Quod si stultissimum est dicere; nullum ergo documentum est huius opinionis ex Epistolis Apostolorum, cur ideo arbitremur baptizandos de sola fide, baptizatos autem de moribus admonendos, quia illi primis partibus Litterarum suarum commendaverunt fidem, ac postea consequenter ut bene a fidelibus viveretur hortati sunt. Quamvis enim illud prius, hoc posterius, saepissime tamen una contextione sermonis utrumque catechumenis, utrumque fidelibus, utrumque baptizandis, utrumque baptizatis, sive ut instruantur, sive ne obliviscantur, sive ut profiteantur, sive ut confirmentur, doctrina sanissima et diligentis-

recuerdan algunos testimonios, hay que añadir además las de Pablo y las de los otros apóstoles.

Si no me engaño, he expuesto claramente que por la misma razón hay que mantener bien unido lo que ellos han tomado por separado: primero la fe, luego las costumbres [16].

La predicación de San Pedro

VIII 12. *San Pedro predica a los que se van a bautizar la fe juntamente con la penitencia.*—Pero insisten: que en los Hechos de los Apóstoles Pedro habló a los que se habían bautizado después de oír su palabra, tres mil en un solo día, que les predicaba solamente la fe con que tenían que creer en Cristo. Y al preguntarle: *¿qué debemos hacer?*, les respondió: *Haced penitencia y que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre del Señor Jesucristo para el perdón de los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo.* ¿Por qué no caen en la cuenta de que dijo: *Haced penitencia?* Porque aquí está el despojo de la vida vieja, para que los que se bautizan se vistan de la nueva. En cambio, ¿a quién aprovecha la penitencia que se hace con obras muertas, si se persevera en el adulterio y en los demás pecados con que se arropa el amor de este mundo?

13. *La penitencia que predica San Pedro es no sólo de conversión de la infidelidad, sino también para cambiar la vida*

sima praedicandum est. Epistolae itaque Petri, Epistolae Ioannis, de quibus quaedam testimonia commemorant, addant et Pauli et aliorum Apostolorum; ea ratione accipiendum est quod adverterunt prius de fide ac postea de moribus dici, quam, nisi fallor, apertissime exposui.

VIII 12. Sed in Actibus Apostolorum Petrus, inquiunt, sic allocutus est illos qui verbo audito baptizati sunt uno die tria millia, ut eis solam fidem, qua in Christum crederent, praedicaret. Qui cum dixissent: *Quid faciemus?* Respondit *(49)* eis: *Agite paenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Iesu Christi in remissionem peccatorum, et accipietis donum Spiritus sancti.* Cur ergo non advertunt quod dictum est: *Agite paenitentiam?* Ibi est enim vitae veteris exspoliatio, ut nova induantur qui baptizantur. Cui autem fructuosa est paenitentia, quae agitur de mortuis operibus, si in adulterio perseveret aliisque sceleribus, quibus dilectio mundi huius involvitur?

[205] 13. Sed infidelitatis, inquiunt, tantummodo, qua in Christum non crediderunt, eos voluit agere paenitentiam. Mira praesumptio (nolo

[16] San Jerónimo comenta el pasaje de Mt 28,18: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Y enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Mandó a los apóstoles un orden primordial: que primeramente enseñasen a todas las gentes, después aplicasen los sacramentos de la fe».

pasada.—De nuevo dicen que San Pedro quiso que hiciesen penitencia solamente los de la infidelidad, por la que no creyeron en Cristo. ¡Donosa presunción! —por no decir algo peor—, cuando al oír *haced penitencia* lo entienden sólo de la infidelidad, siendo así que la doctrina evangélica enseña que hay que cambiar la vida vieja en vida nueva, como en realidad dispone el Apóstol en esta sentencia: *el que robaba, que ya no robe;* y otras, de donde se entiende qué es dejar el hombre viejo y revestirse del hombre nuevo. Pues en las mismas palabras de Pedro encuentran qué amonestar si hubiesen querido atender con diligencia. En efecto, cuando dijo: *Haced penitencia, y que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre del Señor Jesucristo para el perdón de los pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo. Porque esta promesa es para nosotros y para nuestros hijos, y para todos los que están lejos, a cualesquiera que llamare el Señor Dios nuestro.* Añadió a continuación quien escribió el libro: *Y con otras muchas palabras atestiguaba, diciendo: Huid de este siglo perverso. Y ellos, comprendiendo con muchísimo interés, recibieron las palabras, creyeron, fueron bautizados, y se les unieron aquel día tres mil almas.* Quien no entiende, omitiendo otras muchas palabras por la brevedad, que aquí Pedro hizo aquello, para que se arrancasen de este siglo perverso, tanto más que aquella sentencia fue inspirada con brevedad, y para persuadirles Pedro insistía con muchas palabras. Efectivamente, éste es el resumen de lo que dijo: *Huid de este siglo perverso.* Sin embargo, Pedro lo atestiguaba con muchas palabras para

quidquam gravius dicere), quando eo audito quod dictum est: *Agite paenitentiam,* solius infidelitatis acta dicitur, cum vita mutanda ex vetere in novam doctrina evangelica traderetur, ubi utique et illud est quod in ea sententia ponit Apostolus: *Qui furabatur, iam non furetur* (Eph 4,28), et cetera, quibus exsequitur quid sit deponere veterem hominem et induere novum. In his autem ipsis verbis Petri habent unde admoneri potuissent, si diligenter attendere voluissent. Cum enim dixisset: *Agite paenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini Iesu Christi in remissionem peccatorum, et accipietis donum Spiritus sancti. Nobis enim haec est promissio et filiis nostris, et omnibus qui sunt longe quoscumque advocaverit Dominus (50) Deus noster;* continuo subiecit qui librum scripsit, atque ait: *Et ceteris verbis pluribus testificabatur, dicens, Eripite vos a saeculo hoc pravo. At illi avidissime capientes exceperunt verba, et crediderunt, et baptizati sunt; et adiectae sunt illa die tria millia animae* (Act 2,38-41). Quis hic non intelligat, ceteris pluribus verbis; quae a scriptore propter longitudinem reticentur, id egisse Petrum, ut eriperent se ab hoc saeculo pravo; quandoquidem ipsa sententia breviter indita est, cui persuadendae verbis pluribus Petrus instabat. Ipsa quippe summa posita est, cum dictum est: *Eripite vos a saeculo hoc pravo.* Verbis autem

que lo hiciesen. En aquellas palabras estaba la condenación de las obras muertas que hacen maliciosamente los amadores de este siglo, y la recomendación de la vida buena que deben abrazar y seguir los que se arrancan de este siglo perverso. Por tanto, si les da la gana, que se atrevan a afirmar que el que se arranca de este mundo perverso es el que cree en Cristo solamente, aunque persevere en los pecados que le diere en gana, hasta en el público adulterio. Si esto es nefando, que los baptizandos aprendan no sólo lo que deben creer, sino también cómo arrancarse de este siglo perverso. En verdad que entonces es necesario que los creyentes aprendan cómo deben vivir.

La catequesis de Felipe

IX 14. *Está mal traído el ejemplo del eunuco bautizado inmediatamente después de la profesión de fe.*—El eunuco, a quien bautizó Felipe, dijo sólo: *Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios.* Y con esta profesión de fe fue bautizado a continuación. ¿Por eso, entonces, se les antoja que los hombres deben responder solamente esto, y a continuación que sean bautizados? ¿Sin saber nada ni del Espíritu Santo, ni de la Iglesia, ni del perdón de los pecados, ni de la resurrección de los muertos, ni, finalmente, del mismo Señor Jesucristo, fuera de que es el Hijo de Dios; nada de su encarnación de la Virgen, ni de su pasión, muerte de cruz, sepultura, resurrección al tercer día, ascensión y asiento a la derecha del Padre [17], nada de esto

pluribus, ut hoc fieret, testificabatur Petrus. In his verbis erat mortuorum operum condemnatio, quae nequiter agunt huius saeculi dilectores, et commendatio vitae bonae, quam teneant atque sectentur qui se ab hoc pravo saeculo eripiunt. Iam itaque, si placet, affirmare conentur, eum se eripere ab hoc saeculo pravo, qui tantummodo credit in Christum, etiamsi in flagitiis quibus voluerit perseveret usque ad professionem adulterii. Quod si dicere nefas est, audiant baptizandi non solum quid credere debeant, sed etiam quemadmodum se ab hoc pravo saeculo eripiant. Ibi enim necesse est ut audiant quemadmodum credentes vivere debeant.

IX 14. Spado, inquiunt, ille quem Philippus baptizavit, nihil plus dixit, quam: *Credo Filium Dei esse Iesum Christum;* et in hac professione continuo baptizatus est. *(51)* Num ergo placet ut hoc solum homines respondeant, et continuo baptizentur? Nihil de Spiritu sancto, nihil de sancta Ecclesia, nihil de remissione peccatorum, nihil de resurrectione mortuorum, postremo de ipso Domino Iesu Christo nihil nisi quia Filius Dei est, non de incarnatione eius ex virgine, non de passione, de morte crucis, de sepultura, de tertii diei resurrectione, de ascensione ac Sede

[17] San Agustín no pretende recordar todos los artículos del Símbolo de la Fe, sino dejar bien claro cuál es la *praxis* tradicional de la Iglesia.

hay que decirle al que es catecúmeno, pero que tiene que profesarlo en cuanto sea creyente?

Si al eunuco, respondiendo *Creo que Jesucristo es el Hijo de Dios,* le pareció suficiente para irse a continuación ya bautizado, ¿por qué no lo imitamos y dejamos todo lo que tenemos como necesario, hasta en los bautismos de urgencia, como son los exorcismos, los interrogatorios y las respuestas del bautizando, aunque no se lo aprenda de memoria? Pero si la Escritura lo ha callado, y encomendó a nuestra inteligencia cuanto Felipe hizo con aquel eunuco al bautizarle, y en la frase *Felipe lo bautizó* quiso que estuviera comprendido todo cuanto se calla en la Escritura por razón de la brevedad, pero que sabemos por la tradición que se cumplía. De igual modo está escrito que Felipe le anunció al Señor Jesús, y no hay por qué dudar que le enseñó también en el catecismo * todo cuanto se refiere a la vida y costumbres del que cree en el Señor Jesús.

En efecto, esto es evangelizar en Cristo, no solamente enseñar lo que hay que creer de Cristo, sino también lo que debe observar el que se adhiere a la estructura del Cuerpo de Cristo. Más aún: se ha de enseñar todo lo que hay que creer de Cristo, no sólo de quién es Hijo, de quién es engendrado según la divinidad, de quién según la carne, qué padeció y por qué, cuál es la virtud de su resurrección, qué don del Espíritu prometió y dio a los fieles, sino que averigüe también, conozca,

ad dexteram Patris aliquid dicendum est catechizanti, ac profitendum credenti? Si enim Spado cum respondisset: *Credo Filium Dei esse Iesum Christum,* hoc ei sufficere visum est, ut continuo baptizatus abscederet; cur non id sequi**[206]**mur? Cur non imitamur, atque auferimus caetera quae necesse habemus, etiam cum ad baptizandum temporis urget angustia, exprimere interrogando, ut baptizandus ad cuncta respondeat, etiamsi ea memoriae mandare non vacavit? Si autem Scriptura tacuit, atque intellegenda dimisit caetera, quae cum illo Spadone baptizando Philippus egit, atque in eo quod ait: *Baptizavit eum Philippus* (Act 8,35-38), intellegi voluit impleta omnia, quae licet taceantur in Scripturis gratia brevitatis, tamen serie traditionis scimus implenda; pari modo etiam in eo quod scriptum est evangelizasse Philippum Spadoni Dominum Iesum, nullo modo dubitandum est et illa in catechismo * dicta esse, quae ad vitam moresque pertinent eius qui credit in Dominum Iesum. Hoc est enim evangelizare Christum, non tantum dicere quae sunt credenda de Christo, sed etiam quae observanda ei qui accedit ad compagem corporis Christi; immo vero cuncta dicere quae sunt credenda de Christo, non solum cuius sit filius, unde *(52)* secundum divinitatem, unde secundum carnem genitus, quae perpessus et quare, quae sit virtus resurrectionis eius, quod donum Spiritus promiserit dederitque fidelibus; sed etiam qualia membra,

* Palabra empleada por primera vez como sinónimo de catequesis para significar la instrucción en los principios religiosos o morales.

ame y pruebe cuáles son los miembros, de quiénes él es la cabeza y cómo los lleva a la vida eterna y para su honor. Siempre que se enseña esto, más breve y conciso o más amplio y prolijo, Cristo es evangelizado. Pero nunca se omite nada de lo que se refiere a la fe ni a las costumbres de los fieles [18].

La catequesis de San Pablo

X 15. *San Pablo confiesa que él no sabe nada fuera de Cristo Jesús.*—Esto parece que es lo que entienden cuando recuerdan lo que dijo el apóstol Pablo: *Nada he estimado conocer entre vosotros, sino a Cristo Jesús, y a éste crucificado.* Y éstos lo entienden como si no les insinuase ninguna otra cosa sino que lo primero es creer, y después de bautizados aprender todo lo que pertenece a la vida y a las costumbres. Dicen que esto le pareció al Apóstol bastante y sobrado cuando enseñó que aunque tuviesen muchos pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, porque él los había engendrado por el Evangelio en Cristo Jesús. Si él, que los engendró por el Evangelio, aunque agradezca no haber bautizado a ninguno de ellos fuera de Crispo, Gayo y la familia de Estéfanas, no les enseñó más que a Cristo crucificado, ¿qué tal si a alguno se le ocurre decir que ellos no han oído que Cristo resucitó cuando los engendró por el Evangelio? ¿Cómo explicar lo que les dice: *Os he trans-*

quibus sit caput, quaerat, instituat, diligat, liberet, atque ad aeternam vitam honoremque perducat. Haec cum dicuntur, aliquando brevius atque constrictius, aliquando latius et uberius, Christus evangelizatur; et tamen non solum quod ad fidem, verum etiam quod ad mores fidelium pertinet, non praetermittitur.

X 15. Hoc intellegi potest etiam in eo quod commemorant dixisse apostolum Paulum: *Nihil me duxi* [a] *scire in vobis, nisi Christum Iesum, et hunc crucifixum* (1 Cor 2,2). Quod illi putant ita dictum, tanquam nihil aliud eis insinuatum esset; ut primitus crederent, ac deinde baptizati quidquid ad vitam moresque pertinet discerent. Hoc inquiunt. Apostolo satis superque suffecit, qui eis dixit quod et si multos paedagogos haberent in Christo, sed non multos patres, quia eos in Christo Iesu per Evangelium ipse genuisset (cf. ib., 4,15). Si ergo ille qui per Evangelium genuit, quamvis gratias agat quod neminem ipsorum baptizaverit nisi Crispum et Gaium, et Stephanae domum (cf. ib., 1,14.16), nihil eos amplius docuit quam Christum crucifixum; quid si dicat aliquis, nec resurrexisse Christum eos audisse, quando per Evangelium geniti sunt? Unde est igitur

[18] San Agustín hace un precioso resumen de las catequesis en la preparación inmediata para el bautismo (6,8; 9,14).

a] dixi CSEL.

mitido, en primer lugar, que Cristo murió según las Escrituras, y que fue sepultado, y que resucitó al tercer día según las Escrituras, si solamente les había enseñado al crucificado? Si lo quieren entender así, y todo esto lo aplican también a Cristo crucificado, sepan entonces que en Cristo crucificado los hombres aprenden muchas más cosas, y sobre todo que *nuestro hombre viejo ha sido crucificado juntamente, para que sea expulsado el cuerpo de pecado y no sirvamos ya más al pecado.* Por eso dice también de sí mismo: *Lejos de mí el gloriarme de otra cosa sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo.*

Por tanto, fíjense bien y vean cómo es enseñado y aprendido Cristo crucificado, sin olvidar que pertenece también a su cruz el que nosotros estemos crucificados en su cuerpo para el mundo. Aquí se entiende toda represión de las malas concupiscencias. Por eso no se pueden permitir los adulterios a quienes están formados en la cruz de Cristo. En efecto, el mismo apóstol Pedro advierte a propósito del sacramento de la misma cruz, es decir, de la pasión de Cristo, que dejen de pecar quienes están consagrados por la cruz, diciendo: *Habiendo padecido Cristo en la carne, armaos también vosotros del mismo pensamiento, porque el que ha muerto en la carne ha dejado de pecar, para que ya no viva en la carne por los deseos de los hombres, sino en lo sucesivo por la voluntad del Señor Dios.* Todo lo demás que sigue manifiesta que pertenece

quod eis dicit: *Tradidi enim vobis in primis, quia Christus mortuus est secundum Scripturas, et quia sepultus est, et quia (53) resurrexit tertia die secundum Scripturas* (ib., 15,3.4), si nihil nisi crucifixum docuerat? Si autem non ita intellegunt, sed hoc quoque ad Christum crucifixum pertinere con**[207]**tendunt; sciant in Christo crucifixo multa homines discere, et maxime quod *vetus homo noster simul crucifixus est, ut evacuetur corpus peccati, et ultra non serviamus peccato* (Rom 6,6); unde etiam de se ipso dicit: *Mihi autem absit gloriari, nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi, per quem mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* (Gal 6,14). Proinde attendant, et videant quemadmodum doceatur atque discatur Christus crucifixus, et ad eius crucem noverint pertinere quod etiam nos in eius corpore crucifigimur mundo; ubi intellegitur omnis coercitio malarum concupiscentiarum: ac per hoc fieri non potest ut eis qui cruce Christi formantur, professa adulteria permittantur. Nam et apostolus Petrus de sacramento ipsius crucis, hoc est passionis Christi, admonet, ut qui ea consecrantur peccare desinant, ita loquens: *Christo ergo passo in carne, et vos eadem cogitatione armamini; quia qui mortuus est carne, desiit* [a] *peccare, ut iam non hominum desideriis, sed voluntate Domini Dei reliquum in carne vivat* (1 Petr 4,1.2), et cetera, quibus

a] desinit CSEL.

a Cristo crucificado, es decir, que está sufriendo en la carne quien, crucificando los deseos carnales en su cuerpo, vive bien por el Evangelio.

16. *Aplicación falsa del doble mandamiento del amor.*— ¿Cómo pretenden apoyar su opinión también en aquellos dos preceptos, en los cuales dice el Señor que están contenidos toda la Ley y los Profetas? Así los recuerdan, de manera que, al decir el primer precepto: *Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente. Y el segundo es semejante a éste: Amarás al prójimo como a ti mismo,* creen que el primero pertenece a los que se van a bautizar, porque se manda el amor de Dios, y el segundo a los ya bautizados, porque parece que están reflejadas en él las costumbres de la conversión humana. De este modo, se olvidan de aquello: *Si no amas a tu hermano, a quien ves, ¿cómo podrás amar a Dios, a quien no ves?;* y lo otro de San Juan en la misma carta: *Si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él.*

¿A quién pertenecen todos los crímenes de las costumbres malas sino al amor de este mundo? Es por esto que aquel primer precepto, que se les antoja aplicar a los que se van a bautizar, no puede ser guardado en modo alguno si no es con las buenas costumbres. No me extiendo más. Porque, considerados con atención estos dos preceptos, de tal modo dependen el uno del otro, que ni el amor de Dios puede estar en el hombre si no se ama al prójimo, ni el amor del prójimo si

consequenter ostendit, eum pertinere ad Christum crucifixum, hoc est, per carnem passum, qui in eius corpore crucifixis carnalibus desideriis bene vivit per Evangelium.

(54) 16. Quid, quod etiam duo illa praecepta, in quibus Dominus ait totam Legem Prophetasque pendere, huic suae opinioni suffragari arbitrantur? Et sic ea commemorant, ut quoniam primum praeceptum dictum est: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; secundum autem simile huic: Diliges proximum tuum tanquam te ipsum* (Mt 22,37-40); primum credant pertinere ad baptizandos, ubi dilectio Dei praecipitur, secundum autem ad baptizatos, ubi videntur esse mores conversationis humanae; sic obliti quod scriptum est: *Si fratrem tuum quem vides non diligis, Deum quem non vides quomodo diligere poteris?* (1 Io 4,20). Et illud aliud in eadem Epistola Ioannis: *Si quis diligit mundum, non est charitas Patris in illo* (ib., 2,15). Quo autem pertinent omnia flagitia morum malorum, nisi ad mundi huius dilectionem? Ac per hoc illud primum praeceptum, quod ad baptizandos pertinere arbitrantur, sine bonis moribus observari nullo pacto potest. Nolo pluribus immorari, nam diligenter considerata ista duo praecepta, ita ex alterutro connexa reperiuntur, ut nec dilectio Dei possit esse in homine, si non diligit proximum, nec dilectio proximi, si non

no se ama a Dios. Pero ya es suficiente con lo dicho sobre estos dos preceptos.

Una objeción

XI 17. *Los israelitas primero pasaron el mar y luego recibieron la ley.*—En efecto, el pueblo de Israel fue conducido primero por el Mar Rojo, que es signo del bautismo, y después recibió la ley, para aprender cómo tenía que vivir. ¿Por qué entonces entregamos el Símbolo a los que se van a bautizar y lo recogemos una vez devuelto? Nada de esto hicieron aquellos a los que Dios libró de los egipcios por medio del Mar Rojo. Si entiendes bien que esto está significado en los misterios precedentes sobre la sangre del cordero rociada en los dinteles, y sobre todo en los ácimos de la sinceridad y la verdad, ¿por qué la misma separación de los egipcios significa también el alejamiento de los pecados que prometen los que se van a bautizar? Realmente, a esto se refiere lo que dijo San Pedro: *Haced penitencia, y que cada uno de vosotros sea bautizado en el nombre de nuestro Señor Jesucristo,* como si dijese: *Salid de Egipto, y pasad por medio del Mar Rojo.* Por eso también, en la carta llamada *a los Hebreos,* al recordar la iniciación de aquellos que son bautizados, está puesta la penitencia de las obras muertas; y dice: *prescindiendo de la iniciación de Cristo, fijémonos en su consumación, no echando de nuevo el cimiento de la penitencia de las obras muertas, y*

diligit Deum. Sed ad rem quae nunc agitur, quod de his duobus praeceptis diximus sufficit.

XI 17. At enim populus Israel primum per mare Rubrum ductus est, quo significatur Baptismus; et postea legem accepit, **[208]** ubi disceret quemadmodum viveret. Cur ergo bapti*(55)*zandis vel Symbolum tradimus, reddendumque reposcimus? Nihil enim tale factum est erga illos quos per mare Rubrum Deus ab Aegyptiis liberavit. Si autem recte intellegunt hoc significari praecedentibus mysteriis de sanguine ovis postibus illito, et de azymis sinceritatis et veritatis (cf. Ex 12-14); cur non etiam illud consequenter intellegunt, ipsam ab Aegyptiis separationem significare discessionem a peccatis, quam baptizandi profitentur? Ad hoc enim pertinet quod a Petro dictum est: *Agite paenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini nostri Iesu Christi;* tanquam diceret: Recedite ab Aegypto, et per mare Rubrum transite. Unde et in Epistola quae ad Hebraeos inscribitur, cum eorum qui baptizantur commemorarentur initia, posita est ibi paenitentia a mortuis operibus. Sic enim dicit: *Ideo remittentes initia Christi verbum, in consummationem respiciamus, non iterum iacientes fundamentum paenitentiae a mortuis*

de la fe en Dios, de la enseñanza de la ablución, de la imposición de las manos, de la resurrección de los muertos. Que todo esto pertenece a la iniciación de los neófitos lo atestigua con suficiente claridad la Escritura. Y ¿qué significa la penitencia de las obras muertas sino penitencia de todo lo que conviene mortificar para que vivamos? Si esto no son los adulterios y las fornicaciones, ¿qué es lo que hay que contar entre las obras muertas? Luego no es suficiente la promesa de apartarse de tales cosas, sino que también deben ser aniquilados todos los pecados pasados, que son como los perseguidos. Y lo mismo que no fue suficiente para los israelitas con salir de Egipto, sino que aquella caterva de enemigos, que les perseguía, tenía también que perecer en las olas del mismo mar que dejaban expedito, para librar así al pueblo de Dios, que pasaba a pie enjuto.

Luego quien promete no querer apartarse del adulterio, ¿cómo va a cruzar el Mar Rojo cuando todavía rehúsa salir de Egipto? Además, no se fijan en que en la misma ley, dada al pueblo después del paso del Mar Rojo, está ya el primer precepto: *No tendrás otros dioses fuera de mí. No te harás ídolos ni simulacro alguno, de cuanto hay arriba en el cielo, abajo en la tierra, en el agua y debajo del agua. No los adorarás ni los servirás,* y lo que sigue, que pertenece a este mismo precepto.

Que afirmen ahora, contra sí mismos si se atreven, que también hay que enseñar, no ya a los que se van a bautizar, sino hasta a los mismos bautizados, el culto a un solo Dios y

operibus, et fidei in Deum, lavacri doctrinae, impositionis manuum, resurrectionis etiam mortuorum et iudicii aeterni (Hebr 6,1.2). Haec igitur omnia pertinere ad initia neophytorum satis aperteque Scriptura testatur. Quid est autem a mortuis operibus paenitentia, nisi ab his quae oportet mortificari, ut vivamus? Quae si adulteria fornicationesque non sunt, quid iam inter opera mortua nominandum est? Sic autem non sufficit professio recessionis a talibus, nisi etiam lavacro regenerationis cuncta praeterita, *(56)* quae velut persequuntur, peccata deleantur, sicut non suffecit Israelitis recedere ab Aegypto, nisi ea quae insequebatur hostium multitudo eiusdem maris fluctibus interiret, qui Dei populo transituro liberandoque patuerunt. Qui ergo profitetur ab adulterio nolle se mutare, quomodo per mare Rubrum ducetur, cum ab Aegypto adhuc recuset abscedere? Deinde non attendunt in ea lege, quae post transitum maris Rubri illi populo data est, primum esse praeceptum: *Non erunt tibi alii dii praeter me. Non facies tibi idola, neque ullum simulacrum, quaecumque in caelo sunt sursum, et quaecumque in terra deorsum, et quaecumque in aqua et sub terra; non adorabis ea, neque servies eis* (Ex 20,4.5), et cetera ad hoc praeceptum pertinentia. Affirment itaque isti, si volunt, contra ipsam suam assertionem, etiam de unius Dei cultu cavendaque idololatria, non adhuc baptizandis, sed iam baptizatis esse

que hay que evitar la idolatría. Que no insistan en que a los que se preparan para el bautismo hay que exigirles únicamente la fe en Dios, y después del sacramento es cuando hay que instruirlos sobre la vida moral y sobre el segundo precepto, que pertenece al amor del prójimo. Porque la ley que recibió el pueblo, después del paso del Mar Rojo, símbolo del bautismo, contiene lo uno y lo otro. Y no hay que separar los preceptos de modo que antes del paso de aquel mar el pueblo fuera instruido para evitar la idolatría, y después que pasaron escucharan el honrar al padre y a la madre, y el no fornicar, el no matar, y todo lo demás sobre la convivencia humana buena e inocente.

Argumento analógico

XII 18. *Inconsecuencia de la opinión contraria.*—Si uno pide el bautismo, prometiendo que no va a abandonar la idolatría hasta que le dé la gana, y, sin embargo, desea con ansia el bautismo e insiste en que quiere ser templo del Dios vivo, pero siendo a la vez no sólo un idólatra, sino hasta contumaz en una especie de sacerdocio impío, les pregunto, si ellos en este caso le harían al menos catecúmeno. Sin duda que responderán que no. No cabe pensar otra cosa de su talento. Pues, según los testimonios de las Escrituras, que ellos creen entender, que caigan en la cuenta de cómo se atreven a contradecirlos y que acepten que no debe ser admitido porque declare y diga: «He conocido y venero a Cristo crucificado,

praedicandum: et non iam dicant, eis qui Baptismum percepturi sunt, fidem tantum quae in Deum est intimandam, et post eius Sacramenti perceptionem de moribus vitae tanquam de secundo praecepto eos quod ad dilectionem proximi pertinet instruendos. Utrumque enim lex continet, quam post mare Rubrum tanquam post Baptismum populus accepit; nec ita facta est distributio praeceptorum, ut ante illius maris transitum de cavenda idololatria plebs doceretur, et posteaquam transierunt, audirent honorandum patrem et matrem, non moechandum, non occi*(57)*dendum, et cetera bonae atque innocentis conversationis humanae.

[209] **XII** 18. Si ergo ita quisque veniat ad sancti lavacri petitionem, ut profiteatur se ab idolorum sacrificiis non recessurum, nisi forte postea quando placuerit, Baptismum tamen iam iamque deposcat, templumque Dei vivi se fieri flagitet, non solum cultor idolorum, verum etiam in aliquo tam nefario sacerdotio perseverans; quaero ab istis utrum eum faciendum vel catechumenum censeant: quod procul dubio fieri non debere clamabunt. Neque enim aliud de illorum corde sentiendum est. Reddant itaque rationem secundum testimonia Scripturarum, quae sic intellegenda putant, quo modo huic audeant contradicere, nec admittendum esse confirment reclamantem atque dicentem: Didici et veneror

creo que Cristo Jesús es el Hijo de Dios. No me lo difieras ni investigues ya más. El Apóstol no quería que los que engendraba por medio del Evangelio conociesen otra cosa que a Cristo crucificado. Después de las palabras del eunuco, respondiendo que él creía que Jesucristo era el Hijo de Dios, Felipe no dejó de bautizarle en seguida, entonces, ¿por qué me prohíbes tú el culto a los ídolos y no me admites al sacramento de Cristo antes de que me vaya de aquí? Todo esto lo he aprendido desde niño, ahora estoy esclavizado por una costumbre muy fuerte. Lo haré cuando pueda, cuando tenga facilidad; y aunque no lo haga, no por eso voy a morir sin el sacramento de Cristo, para que Dios no te pida mi alma de tus manos». ¿Qué piensan que hay que responderle a este tal? ¿Aprueban que sea admitido? No; ¡en modo alguno voy a creer que lleguen a tanto! Bien. Y ¿qué hay que responder al que dice y porfía que por lo menos antes del bautismo no hay que mencionar siquiera la idolatría, como tampoco aquel pueblo primitivo oyó nada de nada antes del Mar Rojo, porque recibió la ley después, una vez que fue liberado de Egipto? Ciertamente que tendrán que decirle: llegarás a ser templo de Dios cuando recibas el bautismo. Pero dice el Apóstol: *¿qué sociedad cabe entre el templo de Dios y los ídolos?;* ¿por qué entonces no piensan que habrá que decirle lo mismo: Vas a ser miembro de Cristo cuando llegues a bautizarte, y los miembros de Cristo pueden ser miembros de una meretriz? Porque lo dice también el Apóstol; y en otro lugar: *No queráis engañaros: ni los fornicarios, ni los idólatras,* y enumera otros vicios, *poseerán el Reino de Dios.* Luego, ¿por qué no admitimos al bau-

Christum crucifixum, credo Filium Dei esse Christum Iesum; non me ultra differas, nihil amplius iam requiras. Quos per Evangelium generabat Apostolus, nihil eos nosse tunc amplius quam Christum crucifixum volebat; post vocem Spadonis, qua se credere Iesum Christum Filium Dei esse respondit, continuo Philippus eum baptizare non distulit: quid me ab idolorum cultu prohibes, nec ad sacramentum Christi admittis, priusquam inde discessero? Illud a pueritia didici, consuetudine ibi gravissima premor; faciam cum potuero, cum commodum fuerit; quod etsi non faciam, non tamen sine Christi sacramento hanc vitam finiam, ne Deus exigat animam meam de manibus tuis. Quid huic respondendum existimant? An placet ut admittatur? Absit; nullo modo crediderim in tantum eos *(58)* progredi. Quid ergo respondebunt haec dicenti, et addenti quod nihil sibi de idololatria relinquenda saltem dici debuit ante Baptismum, sicut nihil inde ante mare Rubrum populus ille primus audivit, quoniam lex hoc habet, quam ex Aegypto iam liberatus accepit. Profecto dicturi sunt homini: Templum Dei futurus es, cum Baptismum acceperis; dicit autem Apostolus: *Quae compositio templo Dei cum idolis?* (2 Cor 6,16). Quare ergo non vident similiter esse dicendum: Membrum Christi

tismo a los idólatras y vamos a pensar que hay que admitir a los fornicarios, cuando les dice tanto a éstos como a los demás malos: *Y todo esto fuisteis en otro tiempo, pero estáis limpios, estáis santificados, estáis justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios?* ¿Qué causa hay para que, cuando la autoridad lo prohíba claramente, pueda permitir que un fornicario se bautice y no un idólatra, habiendo dicho a unos y a otros: *Y esto es lo que fuisteis en otro tiempo, pero estáis limpios?* En cambio, éstos se soliviantan porque piensan que aquellos que han creído en Cristo, y han recibido su sacramento, es decir, si han sido bautizados, tienen asegurada su salvación, aunque sea por medio del fuego, y a pesar de ser tan negligentes en corregir sus malas costumbres que vivan impíamente. Pero esto lo veremos a continuación, con la ayuda de Dios, porque tenemos que pensarlo según las Escrituras [19].

La catequesis de San Juan Bautista

XIII 19. *San Juan Bautista daba a los que se iban a bautizar preceptos morales.*—De nuevo entro en esta cuestión sobre si hay que instruir a los que se han bautizado en las costumbres de la vida cristiana y a los que se van a bautizar

futurus es, cum acceperis Baptismum; non possunt membra Christi esse membra meretricis? Quia et hoc Apostolus dicit, qui et alio loco: *Nolite,* inquit, *errare; neque fornicatores, neque idolis servientes,* et caetera quae illic enumerat, *regnum Dei possidebunt.* Cur ergo ad Baptismum idolis servientes non admittimus, et fornicatores admittendos putamus, cum et his et ceteris malis dicat: *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini Iesu Christi et in spiritu Dei nostri?* (1 Cor 6,15.9.10.11). Quid igitur causae est ut cum potestas pateat utrumque prohibendi, venientem ad Baptismum permittam fornicarium permanere, et non permittam idolis servientem; cum et illis et illis dici audiam: *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis?* Sed eo moventur isti, quia putant esse in tuto salutem eorum, quamvis per **[210]** ignem, qui in Christum crediderint, Sacramentum*(59)*que eius acceperint, id est baptizati fuerint, etiamsi morum corrigendorum ita neglegentes sint, ut nequiter vivant. Unde mox videbo, si Deus iuverit, quid secundum Scripturas sentiendum sit.

XIII 19. Nunc in hac quaestione adhuc versor, in qua eis videtur baptizatos admonendos esse de moribus ad christianam vitam pertinentibus, baptizandis autem solam insinuandam fidem. Quod si ita esset,

[19] San Agustín supone todo el Símbolo de la Fe, que es trinitario, si bien aquí desarrolla el aspecto cristológico, como también lo hace en el sermón *De disciplina christiana* 14,15, por exigencia del tema que trata y de los destinatarios.

solamente sobre la fe. Si así fuese, aparte lo dicho anteriormente, Juan Bautista no llamaría a los que iban a su bautismo: *¡Raza de víboras! ¿Quién os ha enseñado a huir de la ira futura? Haced frutos dignos de penitencia,* etc., que ciertamente no se refiere a la fe, sino a las obras buenas. Y a los soldados que le preguntaban: *¿Qué tenemos que hacer?,* no les dijo: en el ínterin creed y bautizaos, después sabréis lo que tenéis que hacer, sino que les dijo y advirtió primeramente como precursor que limpiaba el camino para el Señor que está para venir a su corazón: *A nadie atemoricéis, ni calumniéis; contentaos con vuestra paga.* Lo mismo a los publicanos que le preguntaban qué debían hacer: *No exijáis,* les dice, *más de lo que os está permitido.* Recordando esto brevemente, el evangelista —que no tenía por qué traer todas las catequesis enteras— ha enseñado con claridad que enseñar y amonestar sobre las costumbres pertenece al catequista que instruye al que se va a bautizar. Si hubiesen respondido a Juan: De ningún modo vamos a hacer frutos dignos de penitencia, tenemos que calumniar, que atemorizar y que exigir más de lo debido; y no obstante después de esta protesta los bautizase, ni aun en este caso se podría decir —tal como está la cuestión— que no era el momento de hablar a uno que va a ser bautizado primeramente de cómo tenía que vivir bien.

20. *La catequesis del Señor. Cristo mandó guardar los preceptos para alcanzar la vida eterna.*—Omitiendo lo demás, recuerden lo que el mismo Señor respondió cuando aquel rico

praeter tam multa quae diximus, non Ioannes Baptista venientibus ad baptismum suum diceret: *Generatio viperarum, quis ostendit vobis fugere ab ira ventura? Facite ergo fructum dignum paenitentiae* (Mt 3,7.8), et cetera, quae utique non de fide, sed de bonis operibus admonet. Unde et militibus dicentibus: *Quid faciemus?* Non dixit: Interim credite et baptizamini, post audietis quid facere debeatis; sed ante dixit, ante praemonuit, ut venturo Domino in cor eorum tanquam praecursor mundaret viam: *Neminem concusseritis, nulli calumniam feceritis, sufficiat vobis stipendium vestrum.* Similiter publicanis quaerentibus quid facere deberent: *Nihil amplius* inquit, *exigatis praeter quam constitutum est vobis* (Lc 3,12-14). His breviter commemoratis, Evangelista (non enim totos catechismos inserere debuit) satis significavit pertinere ad eum a quo baptizandus catechizatur, docere et monere de moribus. Quod si respondissent Ioanni: Prorsus non faciemus fructus dignos paenitentiae, calumniaturi sumus, concussuri sumus, ea quae nobis non debentur exacturi sumus, *(60)* et nihilominus eos post hanc professionem baptizaret; nec sic tamen dici posset, unde modo quaestio est, non esse temporis cum quisque baptizandus est, ut prius illi sermo fiat quemadmodum vitam bonam agere debeat.

20. Quid ipse Dominus, ut alia omittam, cum ab eo dives ille

le pregunta qué debía hacer para alcanzar la vida eterna: *Si quieres llegar a la vida, guarda los mandamientos.* Y al contestar ¿cuáles?, entonces el Señor le recordó los preceptos de la ley: *No matarás, no fornicarás,* etc. Como respondiese que esto lo había cumplido desde su juventud, añadió también el precepto de la perfección: que, vendiendo todos sus bienes, y dándolos en limosna a los pobres, tendría un tesoro en los cielos, y que siguiese al mismo Señor. Adviertan, pues, que no le dijo que creyese y se bautizase, con cuya sola ayuda creen éstos que el hombre llega a la vida, sino que el hombre ha recibido preceptos morales, que no pueden ser guardados y observados ciertamente sin la fe. Y al contrario, porque aquí parece que el Señor no habló de iniciarse en la fe, nosotros tampoco prescribimos y porfiamos en que hay que enseñar únicamente los preceptos a los hombres que desean llegar a la vida. Ambas cosas están relacionadas mutuamente, como ya lo he dicho: Porque ni el amor de Dios puede estar en el hombre que no ama al prójimo, ni el amor del prójimo en aquel que no ama a Dios. Por esto mismo la Escritura recuerda el uno sin el otro, a veces el primero, a veces el segundo, en lugar de la doctrina entera, para que entendamos también de este modo que no puede existir el uno sin el otro. Así, pues, quien cree en Dios debe hacer lo que ha mandado Dios, y, por tanto,

quaereret quid boni faceret ut vitam aeternam consequeretur, recolant quid responderit: *Si vis venire,* inquit, *ad vitam, serva mandata.* At[a] ille: *Quae?* Tunc Dominus commemoravit praecepta Legis: *Non occides, Non moechaberis,* et cetera. Ubi cum ille respondisset haec se fecisse a iuventute sua, addidit etiam perfectionis praeceptum, ut venditis suis omnibus et in pauperum eleemosynas erogatis haberet thesaurum in caelo, et eumdem Dominum sequeretur (cf. Mt 19,17-21). Videant igitur non ei dictum esse ut crederet et baptizaretur, quo solo adiutorio putant isti venire hominem ad vitam; sed morum praecepta homini data, quae utique sine fide custodiri observarique non possunt. Nec tamen quia hic de insinuanda fide Dominus videtur tacuisse, praescribimus nos atque contendimus, morum tantummodo praecepta dicenda esse hominibus ad vitam pervenire cupientibus. Utraque enim mutuo conexa sunt, sicut ante dixi; quia neque dilectio Dei potest esse in homine qui non diligit proximum, nec dilectio proximi in eo[b] qui non diligit Deum. Ideo aliquando alterum sine altero, sive **[211]** illud, sive illud, pro plena doctrina invenitur *(61)* Scriptura commemorare, ut etiam hoc modo intellegatur alterum sine altero esse non posse: quia et qui credit Deo, debet

[20] Pruebas que San Agustín va aplicando rigurosamente para demostrar la verdad con su capacidad de retórico formidable.

a] ait CSEL.
b] in eo *omitt.* CSEL.

quien lo hace porque Dios lo ha mandado, es necesario que crea en Dios [20].

La tercera cuestión

XIV 21. *La fe sin obras no basta para salvarse.*—Entremos ahora en una cuestión que deben tener muy clara los hombres religiosos, para que no pierdan su salvación, por una falsa seguridad, si piensan que para salvarse les basta la fe, pero descuidan vivir bien y caminar con las obras buenas por el camino de Dios. Porque también en tiempo de los apóstoles, al no entender algunas frases difíciles del apóstol Pablo, algunos interpretaron así: *Hagamos el mal para que venga el bien,* puesto que había dicho: *La ley se introdujo para que abundase el pecado, pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia.* Y es cierto, porque los hombres que recibieron la ley presumían de sus propias fuerzas con muchísima soberbia, y, al no impetrar con fe recta la ayuda divina para vencer las malas concupiscencias, se cargaron con muchos y graves pecados, quebrantando incluso la ley; y de este modo, imputándoles su grave culpabilidad, se refugiaron en la fe para merecer la misericordia del perdón y el auxilio del Señor, que hizo el cielo y la tierra. De este modo, derramada la caridad en sus corazones por el Espíritu Santo, cumpliesen con amor lo que está mandado contra las concupiscencias de este mundo, según lo predicho en el Salmo: *Les lloverán desgracias, saldrán hu-*

facere quod praecepit Deus; et qui propterea facit quia praecepit Deus, necesse est ut credat Deo.

XIV 21. Quamobrem iam illud videamus, quod excutiendum est a cordibus religiosis, ne mala securitate salutem suam perdant, si ad eam obtinendam sufficere fidem putaverint, bene autem vivere et bonis operibus viam Dei tenere neglexerint. Nam etiam temporibus Apostolorum non intellectis quibusdam subobscuris sententiis apostoli Pauli, hoc eum quidam arbitrati sunt dicere: *Faciamus mala, ut veniant bona* (Rom 3,8); quia dixerat: *Lex subintravit, ut abundaret et delictum; ubi autem abundavit delictum, superabundavit gratia* (Rom 5,20). Quod ideo verum est, quia legem accipientes homines qui de suis viribus superbissime praesumebant, nec divinum adiutorium vincendarum malarum concupiscentiarum recta fide impetrantes, pluribus gravioribusque delictis etiam lege praevaricata onerati sunt; ac sic magno reatu compellente confugerunt ad fidem, qua misericordiam indulgentiae mererentur, et auxilium a Domino qui fecit caelum et terram (Ps 120,2); ut diffusa per Spiritum sanctum caritate in cordibus suis (Rom 5,5), cum dilectione agerent quae contra saeculi huius concupiscentias iuberentur, secundum id quod praedictum fuerat in Psalmo: *Multiplicatae sunt infirmitates eorum:*

yendo. Luego, cuando el Apóstol dice que cree que el hombre es justificado por la fe sin las obras de la ley, no lo hace para que, recibida y vivida la fe, sean despreciadas las obras de la justicia, sino para que cada uno sepa que él puede ser justificado por la fe, aunque no hayan precedido las obras de la ley. En efecto, las obras siguen y no preceden a la justificación. Por consiguiente, no hay necesidad de discutir más en esta obra, sobre todo porque ya he publicado un libro extenso sobre esta cuestión, titulado *La letra y el espíritu* [21]. No obstante, como esta opinión ha surgido también ahora, algunas cartas apostólicas de Pedro, Juan, Santiago, Judas la contradicen enteramente, de modo que establecen con energía que la fe no aprovecha sin las obras. Lo mismo definió Pablo: que no se trata de una fe cualquiera con la que se cree en Dios, sino de aquella fe saludable y evangélica cuyas obras proceden del amor: *la fe que obra a través del amor.* Se ve claramente cómo afirma que no aprovecha de nada la fe, que les parece a algunos que es suficiente para la salvación, cuando dice: *Si tuviese toda la fe, hasta para trasladar montañas, pero no tengo caridad, nada soy.* En cambio, cuando obra la caridad con fe, sin duda que se vive bien. Porque *la plenitud de la ley es la caridad.*

postea acceleraverunt (Ps 15,4). Cum ergo dicit Apostolus arbitrari se iustificari hominem per fidem sine operibus *(62)* legis (cf. Rom 4); non hoc agit, ut percepta ac professa fide opera iustitiae contemnantur, sed ut sciat se quisque per fidem posse iustificari, etiamsi legis opera non praecesserint. Sequuntur enim iustificatum, non praecedunt iustificandum. Unde in praesenti opere non opus est latius disputare; praesertim quia modo [a] de hac quaestione prolixum librum edidi, qui inscribitur, de Littera et Spiritu. Quoniam ergo haec opinio tunc fuerat exorta, aliae apostolicae Epistolae, Petri, Ioannis, Iacobi, Iudae, contra eam maxime dirigunt intentionem, ut vehementer astruant fidem sine operibus non prodesse: sicut etiam ipse Paulus, non qualemlibet fidem, qua in Deum creditur, sed eam salubrem planeque evangelicam definivit, cuius opera ex dilectione procedunt: *Et fides,* inquit, *quae per dilectionem operatur* (Gal 5,6). Unde illam fidem quae sufficere ad salutem quibusdam videtur, ita nihil prodesse asseverat, ut dicat: *Si habeam omnem fidem, ita ut montes transferam caritatem autem non habeam, nihil sum* (1 Cor 13,1). Ubi autem fidelis caritas operatur, sine dubio bene vivitur. *Plenitudo* enim *legis caritas* (Rom 13,10).

[21] Hay un matiz importante entre estas dos obras de San Agustín: los términos «Espíritu» y «letra» equivalen a «gracia» y «ley»; la ley es *letra que mata,* la gracia es amor que vivifica; por tanto, quita todo temor. El libro *La fe y las obras* completa esta misma idea, pero por la fe viva, la fe cristiana (16,27), es decir, la fe con las obras del creyente vivificadas por el amor, que es espíritu; en cambio, la fe muerta es la fe sin obras, como la letra que mata, y trae el temor.

a] modo *omitt.* CSEL.

22. *Catequesis de San Pedro.*—Así resulta evidente en la segunda carta de San Pedro, cuando exhorta a ser santos en las costumbres, y predice que este mundo va a pasar, que espera unos cielos nuevos y una tierra nueva, que ha de ser entregada a los justos para que la habiten, de modo que atiendan bien cómo conviene vivir para ser dignos de aquella morada. Sabiendo, pues, que han tomado ocasión más que inicuamente de algunas frases difíciles del apóstol Pablo para no preocuparse de vivir bien, como muy seguros de la salvación, que consiste en la fe, recordó que en sus cartas hay pasajes difíciles de entender, que interpretan mal los hombres, como también otras Escrituras, para su propia perdición, diciendo el gran Apóstol lo mismo que los demás apóstoles acerca de la salvación eterna; que no se otorga sino a los que vivan bien. Así dice Pedro: *Como todo esto perece, ¿qué clase de personas os conviene ser en la conducta santa y en las prácticas de piedad, mientras esperáis y corréis al encuentro del día del Señor, en el cual los cielos se derretirán ardiendo y los elementos serán fundidos por el calor del fuego? Pero esperamos, según sus promesas, cielos nuevos y tierra nueva, donde habitará la justicia. Por tanto, carísimos, mientras esperáis esto, tened cuidado de encontraros ante el Señor inviolables e inmaculados, y considerad que la paciencia de nuestro Señor es salvación. Como os escribió también nuestro queridísimo hermano Pablo según esa sabiduría que le ha sido dada, como también en todas las cartas, hablando de esto, donde hay pasajes difíciles de entender, que esos ignorantes e inestables ter-*

[212] 22. Unde evidenter in secunda Epistola sua Petrus, cum ad vitae et morum sanctitatem hortaretur, mundumque istum transiturum praenuntiaret, caelos vero novos et terram novam exspectari, quae iustis inhabitanda traderetur, ut ex hoc at*(63)*tenderent qualiter eos oporteret vivere, ut habitatione illa digni fierent; sciens de apostoli Pauli quibusdam subobscuris sententiis nonnullos iniquos accepisse occasionem, ut tanquam securi de salute quae in fide est, bene vivere non curarent, commemoravit quaedam ad intellegendum difficilia esse in Epistolis eius, quae homines perverterent, sicut et alias Scripturas, ad proprium suum interitum: cum tamen et ille apostolus de salute aeterna, quae nisi bene viventibus non daretur, eadem sentiret, quae ceteri apostoli. Sic itaque Petrus: *His ergo,* inquit, *omnibus pereuntibus, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, exspectantes et properantes ad praesentiam dici Domini, per quam caeli ardentes solventur, et elementa ardore ignis decoquentur? Novos vero caelos et terram novam secundum promissa ipsius exspectamus, in quibus iustitia inhabitat. Quapropter, carissimi, haec exspectantes satagite inviolati et immaculati apud eum reperiri in pace, et Domini nostri patientiam salutem existimate. Sicut et dilectissimus frater noster Paulus secundum eam, quae data est illi,*

giversan, como también las demás Escrituras, para su propia ruina. Así, pues, vosotros, amadísimos, sabiéndolo de antemano, evitad el caer de vuestra firmeza seducidos por el error de esos desgraciados. Creced más bien en la gracia y entendimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo. A él la gloria ahora y hasta el día de la eternidad.

23. *Catequesis de Santiago.* — Santiago, además, es tan enérgicamente contrario a los sabihondos que dicen que la fe sin obras vale para la salvación, que los compara con los demonios, diciendo: *Tú crees que hay un solo Dios. Haces bien, pero también los demonios creen y tiemblan.* ¿Qué puede decirse más breve, veraz y enérgicamente, cuando leemos también en el Evangelio que esto lo dijeron los demonios al confesar que Cristo es el Hijo de Dios, y fueron reprendidos por él, mientras que es alabado en la confesión de Pedro? Dice Santiago: *¿De qué sirve, hermanos míos, si alguno dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Acaso la fe le podrá salvar?* Y añade: *Porque la fe sin obras es muerta.* ¿Hasta dónde están engañados los que se prometen la vida perpetua con la fe muerta?

Un pasaje difícil del Apóstol, mal interpretado

XV 24. *Refutación de los que afirman que la fe sin obras es provechosa para la salvación.*—Por esto conviene considerar con cuidado cómo debe entenderse la sentencia del apóstol

sapientiam scripsit vobis, ut et in omnibus Epistolis, loquens in eis de his: in quibus sunt difficilia quaedam intellectu, quae indocti et instabiles pervertunt, sicut et caeteras Scripturas, ad proprium suum interitum. Vos igitur, amantissimi, prae(64)scientes, cavete ne infaustorum errore seducti decidatis a corroboratione vestra; crescite vero in gratia et intellectu Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi. Ipsi gloria, et nunc et in diem aeternitatis (2 Petr 3,11-18).

23. Iacobus autem tam vehementer infestus est eis qui sapiunt fidem sine operibus valere ad salutem, ut illos etiam daemonibus comparet, dicens: *Tu credis quoniam unus est Deus; bene facis; et daemones credunt, et contremiscunt.* Quid brevius, verius, vehementius dici potuit, cum et in Evangelio legamus hoc dixisse daemonia, cum Christum Filium Dei confiterentur, et ab illo corriperentur (cf. Mc 1,24.25), quod in Petri confessione laudatum est (cf. Mt 16,16.17)? *Quid proderit,* ait Iacobus, *fratres mei, si fidem dicat se quis habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Dicit etiam: *Quia fides sine operibus mortua est* (Iac 2,19.14.20). Quousque ergo falluntur, qui de fide mortua sibi vitam perpetuam pollicentur?

XV 24. Quapropter diligenter oportet attendere quomodo accipienda sit apostoli Pauli illa sententia, plane ad intellegendum difficilis, ubi ait:

Pablo, ciertamente difícil, cuando dice: *De hecho, nadie puede poner otro fundamento fuera del que ha sido puesto, que es Cristo Jesús. Pero si alguno edifica sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, o madera, heno, paja, se manifestará la obra de cada cual. En efecto, aquel día lo declarará, porque será revelado en el fuego, y el fuego probará cuál es la obra de cada uno. Si permaneciere la obra de quien ha sobreedificado, recibirá recompensa. Pero si se consume, sufrirá castigo. El, sin embargo, se salvará, pero como por medio del fuego.* Algunos piensan que hay que entenderlo de modo que los que parece que edifican sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas son los que añaden las buenas obras a la fe que está en Cristo; en cambio, los que edifican heno, madera y paja son los que, teniendo la misma fe, han obrado mal. De donde juzgan que éstos pueden ser purificados por algunas penas de fuego para recibir la salvación por mérito del fundamento.

25. *Aplicación falsa.*—Si esto es así, tenemos que confesar que estos tales se esfuerzan con laudable caridad por que todos sin distinción sean admitidos al bautismo, no sólo los adúlteros y adúlteras, que pretenden matrimonios falsos contra la sentencia del Señor, sino también las meretrices públicas que se obstinan en su vergonzosísima profesión, a las cuales, con toda certeza, ninguna Iglesia, aun la más relajada, ha admitido, a no ser una vez liberadas de aquella prostitución del principio. Pero por esta misma razón no acierto a ver el porqué no son admitidas de todos modos. En efecto, ¿quién no va a que-

Fundamentum enim aliud nemo potest ponere, praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem **[213]** *superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam, uniuscuiusque (65) opus manifestabitur. Dies enim declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit ignis probabit. Si cuius opus permanserit, quod superaedificavit, mercedem accipiet. Si cuius autem opus arserit, damnum patietur; ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem* (1 Cor 3,11-15). Quod quidam ita intellegendum putant, ut illi videantur aedificare super hoc fundamentum, aurum, argentum, lapides pretiosos, qui fidei quae in Christo est, bona opera adiciunt; illi autem fenum, ligna, stipulam, qui cum eadem fidem habeant, male operantur. Unde arbitrantur per quasdam poenas ignis eos posse purgari ad salutem percipiendam merito fundamenti.

25. Hoc si ita est, fatemur istos laudabili caritate conari ut omnes indiscrete admittantur ad Baptismum, non solum adulteri et adulterae, contra sententiam Domini falsas nuptias praetendentes; verum etiam publicae meretrices in turpissima professione perseverantes, quas certe etiam nulla neglegentissima Ecclesia consuevit admittere, nisi ab illa primitus prostitutione liberatas. Sed ista ratione cur non omni modo admittantur, omnino non video. Quis enim non malit eas posito funda-

rer, aunque amontonen madera, heno o paja, y una vez puesto el fundamento, que sean purificadas con algún fuego ciertamente más prolongado antes que perezcan eternamente? Pero entonces, ¿será falso todo lo que no tiene ni oscuridad ni ambigüedad?: *Si tuviese toda la fe hasta para trasladar montes, pero no tengo caridad, nada soy.* Y: *¿Qué le aprovecha, hermanos míos, si uno dice que tiene fe pero no tiene obras? ¿Es que podrá salvarle la fe?* Será también falso aquello: *No os engañéis: ni los fornicarios, idólatras, ladrones, avaros, adúlteros, afeminados, sodomitas, borrachos, difamadores, usureros poseerán el Reino de Dios.* Todo va a ser falso. Realmente, si con sólo creer y estar bautizados se van a salvar por el fuego, aunque perseveren en tamaños pecados; y, por lo tanto, todos los que han sido bautizados en Cristo, aunque hagan tales cosas, poseerán el reino de Dios. En cambio, es una tontería decir: *y eso erais antes, pero habéis sido lavados,* ¡todo eso también perecerá! ¡Va a ser una bobada lo que dijo Pedro: *Así que a vosotros el bautismo os salva de una forma parecida, no la limpieza de las suciedades de la carne, sino el examen de la buena conciencia!* Realmente también a los que tienen pésimas conciencias, llenas de todos los delitos y pecados, sin cambiar por la penitencia de sus males, los salva, sin embargo, el bautismo, ciertamente por el fundamento que se pone en el

mento, licet ligna, fenum et stipulam congerant, aliquanto certe diuturniore igne purgari, quam in aeternum perire? Sed falsa erunt illa, quae obscuritatem ambiguitatemque non habent: *Si habeam omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habeam, nihil sum;* et: *Quid proderit, fratres mei, si fidem quis dicat se habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Falsum erit et illud: *Nolite errare; neque fornicatores, neque idolis servientes, neque fures, neque avari, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt* (1 Cor 6,9.10). Falsum et illud: *Manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicationes, immunditiae, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiae, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidiae, ebrietates, comissationes, et his similia, quae praedico vobis, sicut et praedixi, quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt* (Gal 5,19-21). Falsa erunt haec. Si enim tantummodo credant et baptizentur, quamvis in malis talibus perseverent, salvi erunt per ignem: atque ideo in Christo baptizati, etiam qui talia agunt, regnum Dei possidebunt. Frustra autem dicitur: *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis* (1 Cor 6,11); quando et abluti haec sunt. Inaniter etiam illud a Petro dictum videbitur: *Sic et vos simili forma Baptisma salvos facit, non carnis depositio sordium, sed conscientiae bonae interrogatio* (1 Petr 3,21); siquidem et habentes pessimas conscientias omnium flagitiorum et scelerum plenas, nec eorum malorum *(67)* paenitentia mutatas, tamen Baptisma salvos facit propter funda**[214]**mentum enim quod in eodem Baptismate

bautismo serán salvos, aunque por medio del fuego. Tampoco veo por qué dijo el Señor: *Si quieres llegar a la vida, guarda los mandamientos,* y por qué recordó lo que se refiere a las buenas costumbres, si se puede llegar también a la vida sin guardar todo eso, con sola la fe, *que sin obras es muerta.* Además, cómo puede ser verdad lo que les dirá a los que ha de poner a la izquierda: *Id al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles?* A éstos no los increpa porque no han creído en él, sino porque no han hecho obras buenas. En efecto, para que nadie se prometa la vida eterna con la fe, que sin obras es muerta, para eso dijo que separaría a todas las gentes, que mezcladas utilizaban los mismos pastos, para que quede bien claro que quienes digan: *Señor, ¿y cuándo te vimos* sufriendo lo uno y lo otro, *y no te servimos?,* son los mismos que habían creído en él, pero que no se habían preocupado de hacer obras buenas, como si con la sola fe muerta se pudiese llegar a la vida eterna. O ¿tal vez van a ir al fuego eterno los que no han hecho obras de misericordia, pero no irán los que arramplan con lo ajeno, o los que, corrompiendo en sí mismos el templo de Dios, fueron inmisericordes contra sí mismos, como si las obras de misericordia sirviesen de algo sin el amor, cuando dice el Apóstol: *Si distribuyo a los pobres todo lo mío, pero no tengo amor, no me sirve de nada?* ¿O como si alguno pudiese amar al prójimo como a sí mismo, si no se ama a sí mismo?, pues *el que ama la iniquidad, odia a su alma.* Tampoco puede aceptarse aquí

ponitur, licet per ignem, salvi erunt. Illud quoque non video cur Dominus dixerit: *Si vis venire ad vitam, serva mandata,* et commemoravit ea quae ad bonos mores pertinent (cf. Mt 19,17-19); si etiam his non servatis ad vitam veniri potest per solam fidem, quae *sine operibus mortua est.* Illud deinde quomodo verum erit, quod eis quos ad sinistram positurus est dicet: *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius?* Quos non increpat quia in eum non crediderunt, sed quia bona opera non fecerunt. Nam profecto ne sibi quisquam de fide, quae sine operibus mortua est, vitam promittat aeternam, propterea omnes gentes segregaturum se dixit, quae permixtae eisdem pascuis utebantur, ut appareat eos illi dicturos: *Domine, quando te vidimus* illa et illa patientem, *et non ministravimus tibi?* Qui in eum crediderant, sed bona operari non curaverant, tanquam de ipsa fide mortua ad vitam perveniretur aeternam. An forte ibunt in ignem aeternum qui opera misericordiae non fecerunt, et non ibunt qui aliena rapuerunt, vel corrumpendo in se templum Dei in seipsos immisericordes fuerunt; quasi opera misericordiae prosint aliquid sine dilectione, dicente Apostolo: *Si distribuam omnia mea pauperibus, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodest* (1 Cor 13,3); aut diligat quisquam proximum sicut se ipsum, qui non diligit se ipsum? *Qui* enim *diligit iniquitatem, odit animam (68) suam* (Ps 10,6). Neque illud

aquello con lo que algunos se engañan a sí mismos, al decir que el llamado fuego eterno no es el mismo castigo eterno; porque entienden arbitrariamente que por el fuego, que será eterno, van a pasar todos a quienes se les promete la salvación por el fuego mediante la fe muerta. Es decir, que el fuego es eterno, pero su combustión o actividad ígnea no es eterna en ellos, habiéndolo también previsto el Señor, como Señor, cuando concluyó su sentencia de este modo: *Así irán éstos a la combustión eterna, pero los justos a la vida eterna.* Por tanto, habrá una combustión eterna, como el fuego. Y la Verdad dijo que irán a ella los que declaró faltos no de fe, sino de buenas obras.

26. *Sentido verdadero.*—Si todo esto y otras innumerables cosas que se pueden encontrar, dichas sin ambigüedad alguna por todas las Escrituras, van a ser falsas, podrá entonces ser verdadera la misma aplicación sobre la madera, el heno y la paja, porque se salvarán por el fuego esos que, teniendo solamente fe en Cristo, han descuidado las buenas obras. Pero si todo esto es también verdadero, y está bien claro, no hay duda de que en la sentencia del Apóstol se encontrará otra interpretación para valorar en eso lo que dice Pedro: que en sus escritos hay algunos pasajes difíciles de entender, los cuales no deben inducir a los hombres a su propia ruina, de modo que, contra los testimonios evidentísimos de las Escrituras, se hagan perversísimos con la seguridad de conseguir su salvación, coherentes de un modo perspicaz con su malicia, pero sin cambiar con la enmienda ni hacer penitencia.

dici hic poterit, in quo nonnulli se ipsos seducunt dicentes, ignem aeternum dictum, non ipsam poenam aeternam: per ignem quippe, qui aeternus erit, transituros arbitrantur eos quibus propter fidem mortuam per ignem promittunt salutem; ut videlicet ipse ignis aeternus sit, combustio vero eorum, hoc est operatio ignis, non sit in eos aeterna; cum et hoc praevidens Dominus, tanquam Dominus, sententiam suam ita concluserit, dicens: *Sic ibunt illi in combustionem aeternam, iusti autem in vitam aeternam* (Mt 25,32.33.41-46). Erit ergo aeterna combustio, sicut ignis; et eos in illam ituros Veritas dixit, quorum non fidem, sed bona opera defuisse declaravit.

26. Si ergo haec omnia, et cetera quae innumerabilia per omnes Scripturas sine ambiguitate dicta reperiri possunt, falsa erunt; poterit verus esse ille intellectus de lignis, feno et stipula, quod hi salvi erunt per ignem, qui solam in Christum fidem tenentes bona opera neglexerunt. Si autem ista et vera, et clara sunt; procul dubio in illa Apostoli sententia alius requirendus est intellectus, atque in his deputanda est, quae Petrus dicit esse in scriptis eius quaedam difficilia intellectu, quae [a] non debent homines pervertere ad proprium suum interitum, ut contra evidentissima testimonia Scripturarum securos faciant de percipienda salute nequissimos, nequitiae suae per[215]tinacissime cohaerentes, nec emendando aut poenitendo mutatos.

a] quam CSEL.

Interpretación del pasaje del Apóstol

XVI 27. *Otro pasaje del Apóstol traído sin ton ni son por los que enseñan que la fe salva sin obras.*—Tal vez se me pida aquí cuál es mi opinión sobre el pasaje del apóstol Pablo y de qué modo me parece a mí que hay que entenderlo. Confieso desde ahora que preferiría escuchar a otros más inteligentes y doctos que la expongan de tal modo que queden en pie como verdaderas e inconcusas aquellas cosas que he recordado antes, y también las que no he recordado, donde la Escritura atestigua clarísimamente que no sirve de nada la fe, a no ser la que ha definido el Apóstol, es decir, *la que obra por el amor;* pero que sin obras no puede salvar, ni sin fuego ni con fuego; porque si salva por el fuego, ya ciertamente salva. Sin embargo, está ya dicho absoluta y claramente: *¿De qué le sirve si uno dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Es que puede salvarle la fe?* Diré también mi opinión sobre el pasaje del Apóstol tan difícil de entender, lo más brevemente posible y con tal que se tenga bien presente lo que atañe a mi profesión, que ya he dicho que en este asunto preferiría oír a los más especializados. Cristo es el fundamento en la estructura del arquitecto sabio. Esto no necesita ninguna aclaración. Está bien patente: *Pues ninguno puede poner otro fun-*

(69) **XVI** 27. Hic a me fortasse quaeratur, de ipsa Pauli apostoli sententia quid ego sentiam, et quonam modo intellegendam putem. Fateor, hinc mallem audire intellegentiores atque doctiores, qui sic eam exponant, ut illa omnia vera et inconcussa permaneant, quae supra commemoravi, et quaecumque alia non commemoravi, quibus apertissime Scriptura testatur nihil prodesse fidem, nisi eam quam definivit Apostolus, id est, *quae per dilectionem operatur* (Gal 5,6); sine operibus autem salvare non posse, neque praeter ignem, neque per ignem: quia si per ignem salvat ipsa utique salvat. Absolute autem dictum est et aperte: *Quid prodest, si dicat quis se fidem habere, opera autem non habeat? Numquid poterit fides salvare eum?* Dicam tamen, quam brevissime potero, etiam ipse quid sentiam de illa sententia Pauli apostoli ad intellegendum difficili; dummodo illud, quod ad meam professionem attinet, praecipue teneatur, quod de hac me malle dixi audire meliores. Fundamentum Christus est in [a] structura architecti sapientis; hoc expositione non indiget; aperte enim dictum est: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id quod*

a] in *omitt.* CSEL.

damento fuera del que ha sido puesto, que es Cristo Jesús. Si es Cristo, sin duda alguna que la fe es de Cristo. Puesto que Cristo habita por la fe en nuestros corazones, como lo dice el mismo Apóstol. Pues si es la fe de Cristo, ciertamente es la que ha definido el Apóstol, *que obra por el amor.* Evidentemente, uno puede ponerse como fundamento la fe de los demonios, aunque también ellos crean y tiemblen y confiesen que Jesús es el Hijo de Dios. ¿Por qué sino por no ser ésa la fe que obra por el amor, sino la que se expresa por el temor? La fe de Cristo, por tanto, que es la fe de la gracia cristiana, es decir, la fe que obra por el amor, y que puesta en el fundamento no permite que nadie perezca. Y ¿qué es edificar sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, o madera, heno, paja? Si intento profundizar, me temo que mi exposición sea más difícil aún de entender. Con la ayuda de Dios, voy a intentar explicar brevemente y con la mayor claridad que pueda todo lo que siento. Fijaos en aquel que preguntó al Maestro bueno qué tenía que hacer para conseguir la vida eterna, y oyó: si quería llegar a la vida tenía que guardar los mandamientos. Y como él preguntase qué mandamientos, le contestó: *No matarás, no fornicarás, no robarás, no dirás falso testimonio, honra a tu padre y a tu madre.* Y: *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Haciéndolo en la fe de Cristo, poseería sin duda la fe que obra por el amor. De hecho, no podría amar al prójimo como a sí mismo sino habiendo recibido

positum est, quod est Christus Iesus. Si autem Christus, procul dubio fides Christi: per fidem quippe habitat Christus in cordibus nostris, sicut idem apostolus dicit (Eph 3,17). Porro si fides Christi, illa utique quam definivit Apostolus: *Quae per dilecti(70)onem operatur.* Non enim fides illa daemonum, cum et ipsi credant et contremiscant, et Filium Dei contremiscant, et Filium Dei confiteantur Iesum, potest accipi in fundamento. Quare, nisi quia non est fides quae per dilectionem operatur, sed quae exprimitur per timorem? Fides itaque Christi, fides gratiae christianae, id est, ea fides quae per dilectionem operatur posita in fundamento neminem perire permittit. Sed quid sit aedificare super hoc fundamentum, aurum, argentum, lapides pretiosos, et ligna, fenum, stipulam, si subtilius disserere coner, vereor ne ad intellegendum difficilior sit ipsa expositio: enitar tamen, quantum Dominus adiuvat, et breviter, et quantum potero, dilucide expedire quod sentio. Ecce ille qui quaesivit a magistro bono, quid boni faceret, ut haberet vitam aeternam; et audivit, si ad vitam venire vellet, servanda sibi esse mandata, et cum quaereret quae mandata, dictum est ei: *Non occides, Non maechaberis, Non furtum facies, Non falsum testimonium dices, Honora patrem tuum et matrem tuam; et, Diliges proximum tuum tanquam te ipsum.* Haec faciens in fide Christi, teneret procul dubio fidem quae per dilectionem operatur. Neque enim diligeret proximum tanquam se ipsum, nisi recepta

el amor de Dios, sin el cual no se amaría a sí mismo. Más aún, si hiciese lo que el Señor añade, cuando dice: *Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo. Y ven, y sígueme,* edificaría sobre el fundamento oro, plata, piedras preciosas, porque no pensaría sino lo que es de Dios, cómo agradar a Dios. Y estos pensamientos, según creo, son el oro, la plata, las piedras preciosas. Por otra parte, si estuviese apegado a sus riquezas con algún afecto carnal, aunque de ellas hiciese muchas limosnas, sin intentar para aumentarlas ningún engaño ni rapacidad o sin cometer delito o crimen alguno por miedo a disminuirlas o perderlas —de lo contrario se apartaría ya de aquella firmeza del fundamento—, sino que por el efecto carnal, como he dicho, que tuviese puesto en ellas, por el que no podría carecer de tales bienes sin dolor, edificaría sobre aquel fundamento madera, heno, paja; sobre todo si también estuviese casado, de modo que por agradar a su mujer pensase en las cosas mundanas cómo agradar a su mujer. Puesto que todo esto, amado con afecto carnal, no se pierde sin dolor, por eso los que las poseen de ese modo que pongan en el fundamento la fe que obra por el amor, y sin anteponer a él estas cosas por razón o codicia alguna, aunque sufran con su pérdida, puedan llegar a la salvación por medio de un fuego doloroso [23]. De este dolor

dilectione Dei, sine qua non diligeret se ipsum. Porro si faceret etiam quod Dominus **[216]** addidit, dicens: *Si vis perfectus esse, vade, (71) vende omnia quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo; et veni, sequere me* (Mt 19,16-21); aedificaret super illud fundamentum, aurum, argentum, lapides pretiosos: non enim cogitaret, nisi quae sunt Dei, quomodo placeret Deo; et hae cogitationes sunt, quantum existimo, aurum, argentum, lapides pretiosi. Porro si circa divitias suas carnali quodam teneretur affectu, quamvis ex eis multas eleemosynas faceret, nec ad eas augendas fraudis aliquid rapinaeque moliretur, aut earum minuendarum vel amittendarum metu in aliquod facinus flagitiumve laberetur (alioquin iam se isto modo ab illius fundamenti stabilitate subtraheret), sed propter carnalem, ut dixi, quem in eis haberet affectum, quo talibus bonis sine dolore carere non posset; aedificaret super fundamentum illud ligna, fenum, stipulam: maxime si et uxorem sic haberet, ut etiam propter ipsam cogitaret ea quae sunt mundi, quomodo placeret uxori. Haec igitur quoniam affectu dilecta carnali non sine dolore amittuntur, propterea qui

[23] Interpretación original de San Agustín. Manteniendo fielmente la fe que obra por el amor en el fundamento que es Cristo, «el fuego purificador» son las tribulaciones de esta vida, que van consumiendo las imperfecciones, como el fuego consume los materiales frágiles de madera, paja y heno. San Ambrosio también habla de la muerte del cristiano como medicina de la vida presente: «Ves que la muerte es el término de nuestros males... La muerte no formaba parte de nuestra naturaleza, sino que se introdujo en ella; Dios no instituyó la muerte desde el principio, sino que nos la dio como un remedio... Era necesario dar fin a estos males, de modo que la muerte restituyera lo que la vida había perdido» (S. AMB., *De excessu fratris* 2.40.41.46.47 [Bibliotheca Ambrosiana-Città Nuova] 18 [1985] p.97-100).

y perjuicio está uno tanto más seguro cuanto menos las haya amado o las haya tenido como quien nada tiene. En cambio, el que para conservarlas o alcanzarlas haya cometido homicidio, adulterio, fornicación, idolatría y cosas semejantes, no se salvará a causa del fundamento por medio del fuego, sino que, perdido el fundamento, será atormentado por el fuego eterno.

28. *El privilegio paulino.*—Por la misma razón, como queriendo probar cuánto vale la fe sola, traen este otro texto del Apóstol: *Que si el consorte infiel se va, que se vaya; porque no está sujeto a servidumbre el hermano o la hermana en este caso.* Es decir, que no hay culpa alguna si abandona a su mujer, unida en legítimo matrimonio, a causa de la fe cristiana, cuando ella no quisiere permanecer con el marido cristiano, porque es cristiano. No se fijan en que por este motivo es repudiada con toda justicia cuando le dice a su marido: No seré tu mujer si no me procuras riquezas, aunque sea robando; o si no practicas los lenocinios acostumbrados con que apañabas nuestra casa, aunque seas cristiano; o si alguna cosa criminal o delictiva había conocido en el marido con la cual, regodeándose, saciaba su lujuria, o lo tenía fácilmente apabullado, o incluso hasta andaba más provocativa. Porque entonces aquel a quien le dice esto su mujer, si verdaderamente hizo penitencia por las obras muertas, cuando se acercó al bautismo y conserva en el fundamento la fe que obra por el amor, no

ea sic habent, ut habeant in fundamento fidem quae per dilectionem operatur, neque huic ista ulla ratione vel cupiditate praeponant, in eorum amissione passi detrimentum, per ignem quemdam doloris perveniunt ad salutem. A quo dolore atque detrimento tanto est quisque securior, quanto ea vel minus amaverit, vel tanquam non habens habuerit. Qui vero propter illa vel tenenda vel adipiscenda, *(72)* homicidium, adulterium, fornicationem, idololatriam, et similia quaeque commiserit, non propter fundamentum per ignem salvabitur, sed amisso fundamento, aeterno igne torquebitur.

28. Quamobrem et illud quod dicunt, veluti probare cupientes quantum valeat sola fides, ubi Apostolus dicit: *Quod si infidelis discedit, discedat; non est enim servituti subiectus frater vel soror in huiusmodi* (1 Cor 7,15); id est, ut propter fidem Christi etiam ipsa uxor legitima societate coniuncta, sine ulla culpa relinquatur, si cum viro christiano, propter hoc quia christianus est, permanere noluerit: non attendunt eo modo illam rectissime dimitti, si viro suo dicat: Non ero uxor tua, nisi mihi vel de latrocinio divitias congeras, aut nisi solita lenocinia, quibus nostram domum transigebas, etiam christianus exerceas; aut si quid aliud vel facinorosum vel flagitiosum in viro noverat, quo delectata vel libidinem explebat, vel facilem victum habebat, vel etiam incedebat ornatior. Tunc enim ille cui hoc uxor dicit, si veraciter egit paenitentiam ab operibus mortuis, quando acccessit ad Baptismum, habetque in fundamento fidem quae per dilectionem operatur, procul dubio plus tenebitur

hay duda de que lo poseerá el amor de la gracia divina más que el amor de la carne conyugal, y entonces arranca con fortaleza el miembro que lo escandaliza. A cambio soportará cualquier dolor del corazón en esta separación por el afecto carnal del cónyuge, que es un perjuicio que padece, y éste es el fuego por medio del cual se salvará, quemándose el heno. Más aún, si él ya se conservaba como quien no tiene mujer, dando más bien que exigiendo el débito conyugal, no por concupiscencia, sino por misericordia, con la esperanza de salvar a su mujer, cierto que no se dolerá carnalmente cuando él llegue a romper su matrimonio, porque ya ni siquiera pensaba en ella, sino en las cosas que son de Dios y en cómo agradar a Dios. Por tanto, en cuanto que él sobreedificaba con esos pensamientos oro, plata y piedras preciosas, en esa proporción no padecía perjuicio alguno, en tanto que su estructura, que no era de heno, no llegaría a quemarse por ningún incendio [24].

29. *Conclusión.*—Sea, pues, que los hombres sufren cosas tales sólo en esta vida, sea que después de esta vida hay también algún juicio semejante, según creo, mi interpretación de esta sentencia no se aparta de la verdad [25]. Incluso si hay alguna otra interpretación mejor, que a mí no se me ocurre, habría que elegirla. Pero, mientras tenemos ésta, no podemos decir a los injustos, díscolos, malhechores, escandalosos, parricidas, matricidas, homicidas, fornicarios, homosexuales, trafi-

amore divinae gratiae, quam carnis uxoriae, et membrum quod eum scandalizat, fortiter amputat. Quemcumque autem in hac diremptione dolorem cordis propter carnalem affectum coniugis sustinebit, hoc est detrimentum quod patietur, hic est ignis per quem *(73)* feno ardente ipse salvabitur. Si autem iam sic habebat uxorem tanquam non habens, non **[217]** propter concupiscentiam, sed propter misericordiam, ne forte eam salvam faceret, reddens potius quam exigens debitum coniugale; profecto nec dolebit carnaliter, cum ab illo tale connubium separabitur; neque enim in ea cogitabat, nisi quae sunt Dei, quomodo placeret Deo (cf. 1 Cor 7,29-34). Ac per hoc in quantum aurum, argentum, et lapides pretiosos illis cogitationibus superaedificabat, in tantum detrimentum nullum pateretur, in tantum eius structura, quae non erat fenea, nullo incendio cremaretur.

29. Sive ergo in hac tantum vita ista homines patiuntur, sive etiam post hanc vitam talia quaedam iudicia subsequuntur, non abhorret, quantum arbitror, a ratione veritatis iste intellectus huiusce sententiae. Verumtamen etiam si est alius, qui mihi non occurrit, potius eligendus; istum quamdiu tenemus, non cogimur dicere iniustis, non subditis, scelestis, contaminatis, parricidis, matricidis, homicidis, fornicatoribus, masculorum,

[24] Graciano utilizó este texto de San Agustín en su *Decreto* c.18, causa 23, q.4; y en Canon 4, causa 28, q.1; y en Canon 5, causa 34, q.1.
[25] Interpretación que considera probable en *De civitate Dei* 2,26,4.

cantes de esclavos, estafadores, perjuros y todo cuanto contradice a la sana doctrina que es según el Evangelio de la gloria de Dios bienaventurado: Si únicamente creéis en Cristo, y recibís el sacramento de su bautismo, os salvaréis, aunque no hayáis cambiado vuestra vida pésima.

30. *La fe de la cananea.*—Tampoco aquella mujer cananea nos puede servir de pretexto, porque el Señor le dio lo que le pedía, habiendo dicho antes: *No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros,* porque el conocedor del corazón la vio mudada cuando la alabó. Por eso no le contestó: ¡Oh perro, grande es tu fe!, sino *¡Oh mujer, grande es tu fe!* Cambió la palabra porque vio cambiado el afecto, y conoció que aquella corrección dio su fruto. Pero me extraña que alabase en ella la fe sin obras, a saber: no aquella fe que ya podría obrar por el amor, sino la fe muerta; y que Santiago no dudó lo más mínimo en llamarla fe no de los cristianos, sino de los demonios. Finalmente, si no quieren entender que la cananea mudó sus malas costumbres cuando Cristo la rearguyó, postergándola y corrigiéndola, entonces cuantos vean que creen solamente, pero que de ningún modo quieren mudar su vida perversísima, ni aun ocultarla, sino hasta profesarla descaradamente, que curen antes a sus hijos, si pueden, como fue curada la hija de la mujer cananea; y que no los hagan miembros de Cristo cuando ellos mismos no dejan de ser miembros de una meretriz. De veras que no entienden mal aquello de

concubitoribus, plagiariis, mendacibus, periuris, et si quid aliud sanae doctrinae adversatur, quae est secundum Evangelium gloriae beati Dei (cf. 1 Tim 1,9-11); si tantummodo in Christum credatis, et sacramentum Baptismi eius accipiatis, etiamsi vitam istam pessimam non mutaveritis, salvi eritis.

30. Unde nec illa nobis mulier Chananaea praescribit, quia Dominus ei quod petebat dedit, cum ante dixisset: *Non est bonum tollere panem filiorum, et mittere canibus; (74)* quia ille cordis inspector mutatam vidit, quando laudavit. Et ideo non ait: O canis, magna est fides tua! Sed: *O mulier, magna est fides tua!* (Mt 15,26.28). Mutavit vocabulum, quia mutatum vidit affectum, atque illam correptionem ad fructum pervenisse cognovit. Miror autem si laudaret in ea fidem sine operibus; id est, fidem non talem quae iam per dilectionem posset operari, fidem mortuam, et quod Iacobus dicere minime dubitavit, fidem non Christianorum, sed daemonum. Postremo si istam Chananaeam nolunt intellegere mutasse perditos mores, quando eam Christus contemnendo et corripiendo redarguit: quoscumque invenerint tantummodo credere, vitam vero inquinatissimam, nec saltem occultare, sed etiam libere profiteri, ac nolle mutare; sanent filios eorum, si possunt, sicut sanata est filia Chananaeae mulieris; non tamen eos faciant membra Christi, cum ipsi esse non desinant membra meretricis. Illud sane non absurde intellegunt,

que peca contra el Espíritu Santo, y es reo de pecado eterno sin perdón, el que no haya querido creer en Cristo hasta el final de la vida, pero con tal de que entiendan rectamente qué es creer en Cristo. Porque esto no es tener la fe de los demonios, que se demuestra justamente muerta, sino la fe que obra por el amor.

La aplicación de las parábolas

XVII 31. *Argumento mal traído de las parábolas de la cizaña y de los invitados.*—Al obrar así, cuando no admitamos a esos tales al bautismo no sólo intentamos no arrancar la cizaña antes de tiempo, sino que encima no queremos sembrar cizaña, como hace el diablo. Tampoco prohibimos que lleguen a Cristo a los que quieran, sino más bien los convencemos por su misma profesión de que son ellos quienes no quieren llegar a Cristo. Ni les prohibimos que crean en Cristo, sino que demostramos que ellos no quieren creer en Cristo, porque o bien dicen que no es adulterio lo que él dice que es adulterio, o bien creen que los adúlteros pueden ser miembros suyos, los cuales, según el Apóstol, no pueden poseer el Reino de Dios, y se oponen a la sana doctrina, que es, según el Evangelio, la gloria de Dios bienaventurado. Por tanto, ésos no están comprendidos exactamente entre aquellos que fueron al banquete de bodas, sino entre los que no quisieron ir. En efecto, cuando se atreven a contradecir descaradamente la misma doctrina de Cristo, y a oponerse al santo Evangelio, no sólo rechazan a

eum peccare in Spiritum sanctum, et esse sine venia reum aeterni peccati, qui usque in finem vitae noluerit credere in Christum; sed si recte intellegerent, quid sit credere in Christum. Non enim hoc est habere daemonum fidem, quae recte mortua perhibetur; sed fidem quae per dilectionem operatur.

XVII 31. **[218]** Quae cum ita sint, quanto tales ad Baptismum non admittimus, non ante tempus zizania evellere conamur, *(75)* sed nolumus insuper, sicut diabolus, zizania seminare: nec ad Christum volentes venire prohibemus, sed eos ad Christum venire nolle, ipsa sua professione convincimus: nec vetamus Christo credere, sed demonstramus eos nolle Christo credere, qui vel adulterium dicunt non esse quod ille adulterium dicit esse, vel credunt adulteros, eius membra posse esse, quos per Apostolum dicit regnum Dei non possidere, et sanae doctrinae adversari, quae est secundum Evangelium gloriae beati Dei. Unde non sunt isti inter eos deputandi, qui ad convivium nuptiarum venerunt; sed inter eos qui venire noluerunt. Cum enim ipsi doctrinae Christi audent apertissime contradicere, et sancto adversari Evangelio, non venientes repelluntur, sed

los que vienen, sino que desprecian el mismo llegar. En cambio, los que renuncian al siglo, al menos de palabra, aunque no de hecho, ciertamente vienen y están sembrados entre el trigo, y son reunidos en la era, y viven juntos con las ovejas, y los pescan las redes y se mezclan con los convidados al banquete; pero interiormente, estén ocultos o manifiestos, ha de haber una razón para tolerarlos cuando no hay una autoridad para corregirlos ni existe presunción alguna para separarlos. Lejos de entender lo escrito: que *los que encontraron buenos y malos* fueron llevados al banquete de bodas, de modo que vayan a pensar que metieron a los que declararon su voluntad de continuar siendo malos. De lo contrario, los mismos siervos del padre de familia han sembrado la cizaña, y resultaría falso que *el enemigo que lo ha sembrado es el diablo.* Como no puede ser falso, los siervos reunieron *a buenos y malos,* bien porque estarían ocultos, bien porque iban apareciendo una vez llevados e introducidos; o bien dijo *buenos y malos* según cierta rutina humana, donde suelen ser alabados o vituperados también aquellos que todavía no han creído. De ahí aquello que el Señor aconseja a los discípulos, a los cuales envió a predicar el Evangelio, que en cualquier ciudad a la que llegaren busquen quién hay allí que sea digno para habitar en su casa hasta la partida de allí. En realidad, ¿quién será digno sino el que es tenido por bueno a juicio de sus vecinos? ¿Y quién es el indigno sino el que se ha dado a conocer a todos como malo? De una y otra clase vienen a la fe de Cristo,

venire contemnunt. Qui autem saeculo saltem verbis, etiamsi non factis, renuntiant, veniunt quidem, et inter triticum seminantur, et in aream congeruntur, et ovibus aggregantur, et retia subeunt, et convivantibus admiscentur; sed intus sive lateant, sive pareant, tunc erit ratio tolerandi si potestas nulla est corrigendi, nec debet esse praesumptio separandi. Absit autem ut sic intellegamus quod scriptum est, ad convivium nuptiarum adductos: *quos invenerunt bonos et malos* (cf. Mt 22,2-10), ut eos adduxisse credantur, qui se malos perseveraturos professi sunt. Alioquin ipsi servi patrisfamilias zizania seminaverunt, falsumque erit illud. *Inimicus autem qui ea seminavit, diabolus est* (ib., 13,39). Sed quia hoc falsum esse non potest, adduxerunt *servi bonos et malos,* sive *(76)* qui laterent, sive qui iam adducti, et intromissi apparerent; sive *bonos et malos* dictum est secundum quamdam humanam conversationem, in qua etiam ii qui nondum crediderunt, vel laudari vel vituperari solent. Unde est etiam et illud quod Dominus monet discipulos, quos ad Evangelium praedicandum primitus mittit, ut in quamcumque venerint civitatem, quaerant quis illic dignus sit, ut apud eum habitent, donec inde proficiscantur (ib., 10,11). Profecto ille dignus quis erit, nisi qui existimatione suorum civium bonus habebitur? Et quis indignus, nisi qui eis malus innotuerit? Ex hoc utroque genere veniunt ad Christi fidem, et sic

y de este modo son reunidos buenos y malos, porque tampoco aquellos malos rehusaban la penitencia por las obras muertas. Pues si las rehúsan, no son rechazados por no querer entrar, sino que ellos mismos se alejan de la entrada ante una contradicción manifiesta.

32. *Semejanza inútil con el siervo que no quería perdonar.*—En cuanto al siervo que no quiso negociar con el talento de su Señor, estará también seguro de no ser condenado entre los perezosos, puesto que los otros no quisieron recibir lo que producía. En efecto, esta parábola la propuso por causa de aquellos que en la Iglesia no aceptan el oficio de administrador, con la excusa perezosa de que no quieren responsabilizarse de los pecados ajenos; de aquellos que escuchan y no obran, a saber: reciben y no devuelven. En cambio, el administrador fiel y diligente, siempre dispuesto a negociar, y celosísimo de las ganancias del Señor, dice al adúltero: Si quieres ser bautizado, no seas adúltero; si quieres ser bautizado, cree en Cristo, que dice que es adulterio eso que tú haces. Si quieres ser miembro de Cristo, no quieras ser miembro de una meretriz. Si él responde: No te obedezco, no lo hago, ése no quiere tomar en serio el dinero del Señor, sino que quiere más bien acrecentar su mercancía adulterina con los tesoros del Señor. Si prometiera hacerlo, y no lo hace, ni después pudiese ser corregido en modo alguno, habría que arbitrar un medio para que no sea inútil a los demás quien no puede ser útil a sí mismo; ya que si era un mal pez dentro de las redes buenas del Señor, que no llegue a enredar a los peces del Señor con malas artes;

adducuntur boni et mali: quia et illi mali a mortuis operibus paenitentiam non recusant. Si autem recusant, non intrare cupientes repelluntur, sed ab introitu ipsi aperta contradictione discedunt.

32. Erit ergo et servus ille securus, nec inter pigros damnabitur, quod dominicum talentum noluerit erogare; quandoquidem illi noluerunt quod erogabat accipere. Propter illos enim haec similitudo proposita est (Mt 25,14-30), qui nolunt suscipere in Ecclesia dispensatoris officium, desidiosam praetendentes excusationem, nolle se rationem reddere de peccatis alienis; qui audiunt et non faciunt, id est, accipiunt et non reddunt. Cum vero dispensator fidelis et diligens, in erogando paratissimus, et **[219]** lucrorum dominicorum avidissimus, dicit adultero: Noli esse adulter, si vis baptizari; crede Christo, qui hoc quod facis dicit esse adulterium, si vis baptizari; noli esse membrum *(77)* meretricis, si vis fieri membrum Christi; ille autem respondet: Non oboedio, non facio; ipse non vult veram pecuniam dominicam accipere, sed suam potius adulterinam vult thesauris dominicis importare. Si autem se facturum profiteretur, nec faceret, nec postea quolibet modo corrigi posset; inveniretur quid de illo fieret, ne aliis inutilis esset, qui sibi utilis esse non posset: ut si intra retia Domini bona piscis malus esset, non tamen

o sea, que si ha llevado una vida mala en la Iglesia, que no enseñe allí su mala doctrina. Efectivamente, cuando éstos defienden tales hechos suyos o quienes proclaman descaradamente que van a perseverar en ellos son admitidos al bautismo, no parecen enseñar otra cosa sino que los fornicarios, y hasta los adúlteros que permanecen en su maldad hasta el final de esta vida, han de poseer el Reino de Dios; y que por mérito de la fe, que es muerta sin obras, han de llegar a la vida eterna y a la salvación. Estas son las malas redes que deben evitar los pescadores, principalmente si, al fin, aquella parábola evangélica entiende por pescadores a los obispos y a los superiores de las Iglesias de cualquier orden, porque el Señor dijo: *Venid y os haré pescadores de hombres.* En realidad, con unas buenas redes se pueden pescar peces tanto buenos como malos, pero con unas redes malas no se pueden pescar peces buenos. Porque en sana doctrina puede estar tanto el bueno que oye y hace como el malo que oye y no hace; en cambio, en la doctrina mala es ya malo el que cree que es verdadera, aunque no la obedezca; pero, si la obedece, es peor.

La prohibición del bautismo a los empedernidos no es una novedad

XVIII 33. *Doctrina perniciosa.*—Realmente causa estupor que hermanos, por otra parte entendidos, que debían apartarse de semejante opinión, sea nueva o sea antigua, pero siempre perniciosa, dicen encima que es novedad una doctrina que

pisces Domini sui malis retibus irretiret; hoc est, ut si haberet in Ecclesia vitam malam, non tamen illic institueret doctrinam malam. Cum enim tales facta sua talia defendunt, vel in eis se perseveraturos apertissime profitentes admittuntur ad Baptismum; nihil videtur aliud praedicari, nisi fornicatores et adulteros etiam usque in vitae huius finem in ea nequitia permanentes, regnum Dei possessuros, et merito fidei, quae sine operibus mortua est, ad vitam aeternam salutemque venturos. Haec sunt mala retia, quae cavere debent praecipue piscatores: si tamen illa evangelica similitudine piscatores episcopi, vel inferioris ordinis Ecclesiarum praepositi intellegendi sunt; quia dictum est: *Venite, et faciam vos piscatores hominum* (Mt 4,19). Retibus enim bonis capi possunt pisces et boni et mali; retibus autem malis capi non possunt pisces boni. Quoniam in doctrina bona et bonus potest esse qui audit et facit, et malus qui audit et non facit; in doctrina *(78)* vero mala, et qui eam veram putat, quamvis ei non obtemperet, malus est; et qui obtemperat, peior est.

XVIII 33. Illud sane mirabile est, quod fratres qui aliter sapiunt, cum debeant ab ista vel nova vel vetere, perniciosa tamen opinione discedere, ipsi insuper dicunt novam esse doctrinam, qua nequissimi

no admite al bautismo a los hombres perversísimos, que de entrada proclaman descaradamente que van a perseverar en sus pecados. Igualmente no comprendo cómo se fingen ignorantes, cuando a las meretrices y a los farsantes, y a cualesquiera profesionales de torpezas públicas no les permiten acercarse a los sacramentos cristianos si antes no han suelto o roto tales vínculos. Según esta doctrina había que admitir también a todos éstos, a no ser por una costumbre antigua y sólida de la Iglesia que procediese de aquella purísima verdad que tiene por seguro *que los que obran tales cosas no poseerán el Reino de Dios.* Y si no hubiesen hecho penitencia por estas obras muertas, no se les permite acercarse al bautismo; y si se hubiesen colado, no pueden salvarse, a no ser que la hiciesen después una vez arrepentidos. Pero los borrachos, los avaros, calumniadores y cuantos vicios condenables no pueden ser probados y reprendidos con pruebas claras, entonces son fustigados válidamente con preceptos e instrucciones; y todos éstos, cuando han mejorado su voluntad, parece que pueden acercarse al bautismo. En cambio, si han advertido que en alguna parte, por ser más negligentes, son admitidos los adúlteros, a los que condena no una ley humana, sino la ley divina, a saber: tanto a los que toman las mujeres ajenas como propias como a las mujeres que toman igualmente a los maridos ajenos. Con toda rectitud deben esforzarse por corregir semejantes aberraciones, a saber: que tampoco estos tales sean admitidos. Ni vayan a maliciar esa rectitud con su perversidad, de manera que *los competentes* crean que no hay que catequizarlos sobre

homines in suis flagitiis se perseveraturos in propatulo profitentes non admittuntur ad Baptismum: quasi nescio ubi peregrinentur, quando meretrices et histriones, et quilibet alii publicae turpitudinis professores, nisi solutis aut disruptis talibus vinculis, ad christiana sacramenta non permittuntur accedere; qui utique secundum istorum sententiam omnes admitterentur, nisi antiquum et robustum morem sancta Ecclesia retineret, ex illa scilicet liquidissima veritate venientem, qua certum habet, *quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt* (cf. Gal 5,19-21; 1 Cor 6,9.10). Et nisi egerint ab his mortuis operibus paenitentiam, accedere ad Baptismum non sinuntur si autem subrepserint, nisi vel postea mutati egerint, salvi esse non possunt. Sed ebriosi, avari, maledici, et si qua alia vitia damnabilia apertis factis convinci redarguique non possunt; praeceptis tamen et catechismis validissime flagellantur, atque omnes tales mutata in melius voluntate ad **[220]** Baptismum videntur accedere. Sed si forte adulteros, quos non lex humana, sed divina condemnat, id est, qui alienas *(79)* uxores tanquam suas habent, vel feminas quae alienos maritos, alicubi neglegentius admitti solere adverterunt; ex illis rectis debent conari ista corrigere, hoc est, ut etiam isti non admittantur; non ex his pravis illa recta depravare, ut neque de morum correctione catechizandos esse censeant Competentes; et consequenter omnes etiam illarum

la corrección de las costumbres, y piensen en consecuencia que conviene admitir también a todos los que ejercen públicamente la torpeza y el crimen, a saber: a las meretrices, a los corruptores, a los gladiadores y a cuantos sean de la misma ralea, siempre que perseveren en sus maldades. En realidad, todo esto es cuanto el Apóstol enumera al concluir *que los que hacen tales cosas no poseerán el Reino de Dios.* Los que actúan más enérgicamente no están de acuerdo con todo lo expuesto de un modo conveniente, y así no admiten al bautismo a los que se resisten y proclaman que van a permanecer obstinados.

Tres pecados mortales admitidos por todos

XIX 34. *El adulterio está entre los tres.*—Los que opinan que todo queda compensado fácilmente con las limosnas, no dudan, sin embargo, de que hay tres pecados mortales dignos de excomunión hasta que sean sanados con la más humilde penitencia: el adulterio, la idolatría y el homicidio. No hay necesidad de examinar qué clase de sentencia es ésta ni si hay que censurarla o aprobarla para no prolongar demasiado este asunto, por la sencilla razón de que no es necesario resolver en modo alguno. Y ya está bien: pues si no todos deben ser admitidos al sacramento del bautismo, entre éstos está ciertamente el adulterio, que ha dado origen a esta discusión [26].

35. *Desidia y tolerancia negligente.*—Pero porque las costumbres de los malos cristianos, que antes todavía eran muchísimo peores, no parece que tienen de malo el que los maridos tomen para esposas suyas a las que son de otros y el que las mujeres se casen con los maridos de otras, quizá por eso se ha introducido la tolerancia negligente en algunas Iglesias, que ni se cuestionan ni combaten estos vicios en las catequesis de los *competentes,* y hasta ha sucedido que comienzan a defenderlos. Estos casos todavía son raros entre bautizados, con tal que nosotros hagamos que no sean hechos consumados por nuestra negligencia. Ciertamente se entiende que el Señor quiso significar con la palabra sueño probablemente la negligencia de algunos, o la impericia de unos y la ignorancia de otros, al decir: *Pero cuando los hombres estaban durmiendo, vino el enemigo y sobresembró cizaña.* Por eso hay que pensar que al principio no aparecieron estos vicios en las costumbres, aun de los malos cristianos, porque el bienaventurado Cipriano en su carta sobre *Los renegados,* cuando recuerda, deplorando y reprendiendo muchas cosas, por las cuales, dice, que con razón fue irritada la indignación de Dios hasta permitir que su Iglesia fuese castigada con una persecución intolerable, allí no menciona en absoluto estos vicios. Como tampoco lo calla, y confiesa que pertenecen a las mismas costumbres malas, cuando afirma que casarse con los infieles no es otra cosa que prostituir los miembros de Cristo con los gentiles. Lo cual, en nuestro tiempo, ya ni se juzga que sea pecado, porque ciertamente nada hay mandado sobre esto en el Nuevo Testamento, y por eso se ha creído que es lícito o que se ha permitido como dudoso. Asimismo es dudoso si Herodes tomó la mujer de su

publicarum turpitudinum et scelerum professores, hoc est, meretrices, lenones, gladiatores, ac si quid huiusmodi est, etiam in illis malis permanentes, admitti oportere arbitrentur. Omnia quippe illa quae Apostolus enumerat, concludens: *quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt;* qui vehementius agunt, manifestata sibi congruenter increpant, et resistentes atque in eis se permansuros profitentes ad accipiendum Baptismum non admittunt.

XIX 34. Qui autem opinantur cetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec paenitentia humiliore sanentur, impudicitiam, idololatriam, homicidium. Neque nunc opus est quaerere qualis sit eorum ista sententia, et utrum corrigenda, an approbanda, ne opus susceptum mittamus in longum propter eam quaestionem, quae huic absolvendae [a] minime necessaria est. Sufficit enim, quia si omnia non sunt admittenda ad Baptismi sacramentum, inter haec omnia est adulterium; si autem tria *(80)* illa sola excipienda sunt, etiam in his tribus est adulterium, unde ista disputatio nata est.

35. Sed quoniam malorum christianorum mores, qui fuerunt antea etiam pessimi, habuisse non videntur hoc malum, ut alienas uxores ducerent viri, aut alienis viris feminae nuberent; inde fortasse apud quasdam Ecclesias neglegentia ista subrepsit, ut in catechismis Competentium nec quaererentur nec percuterentur haec vitia; atque inde factum est, ut inciperent et defendi: quae tamen in baptizatis rara sunt adhuc, si ea nos neglegendo non densa faciamus. Talem quippe in quibusdam neglegentiam, in aliis imperitiam, in aliis ignorantiam probabiliter Dominus somni nomine significasse intellegitur, ubi ait: *Cum autem dormirent homines, venit inimicus, et superseminavit zizania* (Mt 13,25). Hinc autem existimandum est non ea primum apparuisse in moribus quamvis malorum christianorum, quoniam beatus Cyprianus in epistola de Lapsis, cum deplorando et arguendo multa commemoraret, quibus merito dicit indignationem Dei fuisse commotam, ut intolerabili **[221]** persecutione Ecclesiam suam sineret flagellari, haec ibi omnino non nominat: cum etiam illud non taceat, et ad eosdem mores malos pertinere confirmet, iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, nihil aliud esse asserens, quam prostituere Gentilibus membra Christi: quae nostris temporibus iam non putantur esse peccata; quoniam revera in Novo Testamento nihil inde praeceptum est, et ideo aut *(81)* licere creditum est, aut velut dubium derelictum. Sicut etiam illud ambiguum est, utrum Herodes

[26] Véase nota complementaria n.25: *Clases de pecados,* p.700.

a] absolvendo CSEL.

hermano vivo o muerto; y, por tanto, no está claro qué es lo que Juan decía que no le era lícito[27]. Lo mismo sobre una concubina que ha prometido que no va a conocer a nadie más que a él, aunque sea despedida por el mismo a quien está sometida, con razón se duda de si debe o no ser admitida al bautismo. Igualmente quien ha despedido a su mujer, sorprendida en adulterio, y se casa con otra, no hay que equipararle con aquellos que, exceptuada la causa del adulterio, despiden y se casan. También en los mismos pasajes divinos de tal modo está oscuro si hay que tener como adúltero, cuando se casa con otra, a aquel a quien le es lícito despedir a la adúltera, que, a mi entender, se engaña quien lo juzgue venialmente. Por esta razón, los pecados de adulterio que son manifiestos están excluidos totalmente del bautismo, a no ser que se corrijan por el cambio de la voluntad y por la penitencia. Pero si son dudosos, hay que esforzarse por todos los modos para que no se realicen tales uniones. De hecho, ¿qué necesidad hay de meter la cabeza en tamaño peligro de ambigüedad? En cambio, si ya se hubiese realizado, ignoro si aquellos que las han hecho deberían igualmente ser admitidos al bautismo.

Plan de curación para los que se van a bautizar

XX 36. *Preparación de los competentes.*—Por lo que se refiere a la doctrina saludable de la verdad, para que nadie dé perniciosamente seguridad alguna ni influjo pestilente alguno a un pecado mortal, he aquí un plan de curación: que los bautizados crean en Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo con el mismo rito con que se entrega el Símbolo; que hagan penitencia por las obras muertas y que no duden de que recibirán en el bautismo la remisión completa de todos los pecados pasados; pero no para que les sea lícito pecar, sino para que no les perjudique el haber pecado; para el perdón de lo hecho, no para la permisión de lo que se va a hacer. Entonces puede decirse con verdad, hasta en sentido espiritual, *he aquí que has sido curado, ya no quieras pecar.* Lo cual lo dijo el Señor a propósito de la curación corporal, porque sabía que al que había curado le ocurrió aquella enfermedad de la carne por los pecados. Así, pues, me deja pasmado cómo creen ésos que puede decirse al hombre que viene a bautizarse, siendo adúltero, y, bautizado, sale siguiendo adúltero: *he aquí que has sido curado.* Porque, ¿qué pecado es grave y mortal si el adulterio es sanidad?

Catequesis de los Hechos de los Apóstoles

XXI 37. *La catequesis de los apóstoles no favorece a quienes quieren admitir a los adúlteros al bautismo.*—Insisten: en los tres mil que bautizaron los apóstoles en un solo día, y en tantos miles de creyentes entre los que el Apóstol sembró el Evangelio desde Jerusalén hasta el Ilírico, ciertamente que había algunos unidos a las mujeres de otros, o mujeres a los maridos de otras, donde los apóstoles debieron establecer

mortui duxerit, an vivi fratris uxorem: et ideo non ita claret, quid Ioannes ei non licere dicebat (Mt 14,3.4). De concubina quoque, si professa fuerit nullum se alium cognituram, etiamsi ab illo cui subdita est dimittatur, merito dubitatur utrum ad percipiendum Baptismum non debeat admitti. Quisquis etiam uxorem in adulterio deprehensam dimiserit, et aliam duxerit, non videtur aequandus eis qui excepta causa adulterii dimittunt et ducunt, et in ipsis divinis sententiis ita obscurum est utrum et iste, cui quidem sine dubio adulteram licet dimittere, adulter tamen habeatur si alteram duxerit, ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur. Quamobrem quae manifesta sunt impudicitiae crimina, omni modo a Baptismo prohibenda sunt, nisi mutatione voluntatis et paenitentia corrigantur; quae autem dubia, omni modo conandum est ne fiant tales coniunctiones. Quid enim opus est in tantum discrimen ambiguitatis caput mittere? Si autem factae fuerint, nescio utrum ii qui fecerint, similiter ad Baptismum non debere videantur admitti.

XX 36. Quantum attinet igitur ad doctrinam salubrem veritatis, ne cuiquam mortifero peccato perniciosissima securitas detur, vel etiam pestilentiosissima tribuatur auctoritas, iste curationis ordo est, ut baptizandi credant in Deum Patrem et Filium et Spiritum sanctum, eo ritu quo Symbolum traditur; et a mortuis operibus agant paenitentiam, omniumque se omnino praeteritorum remissionem in Baptismo accepturos esse non dubitent: non ut peccare liceat, sed ut peccasse non noceat; ut sit facit remissio, non permissio faciendi. Tunc vere dici potest; etiam spiritualiter: *Ecce sanus factus es, iam noli peccare* (Io 5,14); quod Dominus de corporali sanitate ideo dixit, quoniam sciebat ei quem salvum fecerat, meritis peccatorum illum etiam carnis accidisse languorem. Hi autem ei homini qui et baptizandus adulter ingreditur, et baptizatus adulter egreditur, miror quomodo dici existiment: *Ecce sanus factus es.* Quis enim gravis et exitiabilis morbus erit, si adulterium sanitas erit?

XXI 37. Sed in tribus millibus, inquiunt, quos uno die **[222]** Apostoli baptizarunt, et in tot millibus credentium, in quibus Apostolus ab Ierusalem usque in Illyricum Evangelium replevit (cf. Rom 15,19), erant utique aliqui alienis uxoribus copulati, vel feminae alienis maritis, in quibus regulam Apostoli constituere debuerunt, quae deinceps in

[27] El sentido de *porneia,* cf. Mt 19,9; Mc 10,11-12; Lc 16,18; 1 Cor 7,11.

la regla que después se guardaría en las Iglesias: ¡a ver si ésos eran rechazados al bautismo mientras no hubiesen corregido tales adulterios! Como si no se pudiese replicar igualmente que tampoco ellos encuentran mencionado a nadie que viviendo en tal situación fuese admitido. O más bien podían ser recordados los pecados de cada uno de los hombres, cuyo número era infinito, cuando en realidad bastaba aquella regia regla general en la que Pedro, dando testimonio con muchas palabras, dice a los bautizados: *Apartaos de este siglo perverso.* Efectivamente, ¿quién duda de que los adulterios pertenecen a la perversidad de este siglo y de que aquellos que los eligen permanecen en la misma iniquidad? Y lo mismo puede decirse que se encontrarían entre tantos miles de creyentes, entonces en medio de tantos pueblos, meretrices públicas, a las que, ciertamente, no admite ninguna Iglesia al bautismo si antes no se liberan de esa torpeza; y de que los apóstoles debieron establecer reglas sobre su admisión o su exclusión. Sin embargo, por algunos pequeños detalles bien podemos conjeturar cosas más graves. Porque si a los publicanos que iban al bautismo de Juan se les prohibía exigir más de lo que les había sido establecido, me quedo pasmado de que a los que vienen al bautismo de Cristo se les pueda permitir el adulterio.

38. *No tiene fundamento alguno afirmar que los judíos fueron aniquilados únicamente por su infidelidad.*—Han recordado igualmente que los israelitas cometieron muchos y graves pecados, y, sin embargo, no merecieron ser aniquilados por esos

Ecclesiis servaretur, utrum non admitterentur ad Baptismum, nisi illa adulteria correxissent. Quasi non similiter adversus eos dici possit quod non inveniunt aliquem commemoratum, qui cum talis esset, admissus est. Aut vero possint singulorum hominum crimina, quod infinitum erat, commemorari; cum generalis illa regula satis superque sufficiat, ubi Petrus pluribus verbis testificans baptizandis ait: *Eripite vos ab hoc saeculo pravo* (Act 2,40.41). Quis enim dubitet ad huius saeculi pravitatem adulteria per*(83)*tinere, et illos qui elegerint in eadem iniquitate persistere? Similiter autem dici potest publicas meretrices, quas utique ad Baptismum, nisi ab illa turpitudine liberatas, nulla admittit Ecclesia, potuisse inveniri in tot millibus tunc credentium per tot gentes, et de his suscipiendis vel prohibendis constituere Apostolos exempla debuisse. Verumtamen de quibusdam minoribus possumus coniectare maiora. Si enim ad baptismum Ioannis venientes publicani prohibiti sunt aliquid amplius exigere, quam quod eis fuerat constitutum (Lc 3,13); miror si venientibus ad baptismum Christi posset permitti adulterium.

38. Commemoraverunt etiam Israelitas multa mala et gravia perpetrasse, et effudisse multum sanguinem prophetarum, nec tamen ex his factis

hechos, sino solamente por la infidelidad con que no quisieron creer en Cristo. No han caído en la cuenta de que su pecado no fue sólo ése: que no creyeron en Cristo, sino también que mataron a Cristo. El primero pertenece al pecado de la incredulidad, el segundo al crimen de la crueldad. Aquél va contra la fe recta, éste contra la vida buena. De ambos vicios se ve libre el que tiene la fe de Cristo, no la fe muerta sin obras, que se halla también en los demonios, sino la fe de la gracia, que obra por el amor.

39. *Que el reino de los cielos sufre violencia no se ha dicho por la fe sin la caridad.*—Tal es la fe de la que se dice: *El reino de los cielos está dentro de vosotros,* que lo arrebatan los que hacen fuerza al creer, consiguiendo el Espíritu de la caridad, que es la plenitud del amor, sin la cual la letra de la ley los hacía reos también de la prevaricación. No hay que pensar que la frase: *El reino de los cielos sufre violencia, y los que hacen fuerza lo arrebatan,* quiere decir que hasta los malos, con sólo creer, pero viviendo pésimamente, llegan al reino de los cielos; sino que aquella culpabilidad de la prevaricación, que la ley sola, a saber: la letra sin el espíritu, hacía al mandarlo, es saldada gracias a la fe; y que la violencia de la fe consigue el Espíritu Santo, por el cual, derramada la caridad en nuestros corazones, cumplimos la ley no por temor de la pena, sino por amor de la justicia.

penitus meruisse deleri, sed ex infidelitate sola, qua in Christum credere noluerunt: non intuentes quia peccatum eorum non hoc solum fuit, quia in Christum non crediderunt, verum etiam quia Christum occiderunt; quorum unum pertinet ad crimen incredulitatis, alterum ad crimen crudelitatis. Illud ergo est contra fidem rectam, istud contra bonam vitam. Utroque autem vitio caret qui fidem Christi habet, non sine operibus mortuam, quae etiam in daemonibus invenitur (Iac 2,20.19); sed fidem gratiae, quae per dilectionem operatur (Gal 5,6).

39. Haec est fides de qua dicitur; *Regnum caelorum intra vos est* (Lc 17,21). Hoc enim diripiunt qui vim faciunt credendo, impetrantes Spiritum caritatis, ubi est plenitudo *(84)* legis (cf. Rom 13,10), sine qua lex in littera reos faciebat etiam praevaricationis. Non itaque putandum est ideo dictum: *Regnum caelorum vim patitur, et qui vim faciunt, diripiunt illud* (Mt 11,12); quia etiam mali tantummodo credendo et pessime vivendo perveniunt in regnum caelorum, sed quia reatus ille praevaricationis, quem sola lex, id est, littera sine spiritu iubendo faciebat, credendo solvitur, et violentia fidei Spiritus sanctus impetratur; per quem diffusa caritate in cordibus nostris (cf. Rom 5,5), lex non timore poenae, sed iustitiae amore completur.

El conocimiento de Dios

XXII 40. *Cuál es el verdadero conocimiento de Dios que lleva a la vida eterna.*—Que de ningún modo se engañe la mente incauta para creer que ella ha conocido a Dios si le confiesa con la fe muerta, a saber: sin obras buenas, como los demonios. Y por eso ya no duda de que ha de llegar a la vida eterna, porque el Señor dice: *Pues ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien has enviado, Jesucristo.* Debe recordar también aquello: *En esto le conocemos, si guardamos sus mandamientos. El que dice que le conoce y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él.* Y para que ninguno crea que sus mandamientos se refieren sólo a la fe —aunque nadie se haya atrevido a decirlo—, principalmente porque, para no distraer el pensamiento por su multitud, todos aquellos mandamientos de la ley y los profetas han quedado fijados en estos dos, que resume la frase: *En estos dos mandamientos está contenida la ley y los profetas.* Y aun cuando pueda decirse con razón que los mandamientos de Dios pertenecen solamente a la fe si se entiende no la fe muerta, sino aquella viva, que obra por el amor, sin embargo, el mismo Juan manifestó qué debe entenderse cuando dice: *Este es su mandamiento: que creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y que nos amemos mutuamente* [28].

41. *Hay que perdonar a los arrepentidos y esperar a los que se apartan del pecado.*—Esto es lo que realmente aprovecha: creer en Dios con fe recta, adorar a Dios, conocer a Dios, para que también nos venga de él el auxilio de vivir bien, y si llegamos a pecar, merezcamos de él el perdón; al no quedarnos seguros en los hechos que él odia, sino al apartarnos de ellos, diciendo: *Yo dije, Señor, compadécete de mí; sana mi alma, porque he pecado contra ti.* Lo cual no tienen a quién decírselo los que no creen en él; y en vano lo dicen los que, al estar tan alejados de él, son ajenos a la gracia del Mediador. Por esta razón están en el libro de la Sabiduría aquellas palabras, que ignoro cómo las entiende su peligrosa presunción: *Y aunque hemos pecado, somos tuyos;* porque ¡nada menos que tenemos a un Señor bueno y grande, que también quiere y puede sanar los pecados de los que se arrepienten, y que de ningún modo quiere que se perviertan los que se obstinan en la maldad! En una palabra: después de haber dicho: *Somos tuyos,* añadió: *conociendo tu poder,* ciertamente un poder al que no pueda sustraerse ni ocultarse el pecador; y por eso añadió de seguida: *Pero no pecaremos, sabiendo que hemos sido contados entre los tuyos.* En efecto, ¿quién, al pensar dignamente en la morada junto a Dios, a la cual han sido predestinados todos los que han sido llamados según su plan, no va a procurar vivir de tal modo que esté de acuerdo con morada semejante? También lo dice Juan: *Esto os he escrito a vosotros, para que no pequéis; pero si alguno pecare, tenemos un abogado junto al Padre, Jesucristo, el justo; él mismo es también súplica viviente por nuestros pecados.* Esto no es para que pequemos con seguridad, sino para

XXII 40. **[223]** Nequaquam ergo mens incauta fallatur, ut se existimet Deum cognovisse, si eum fide mortua, hoc est, sine bonis operibus confiteatur, more daemonum; et ideo se iam non dubitet ad vitam aeternam esse venturam, quia Dominus dicit: *Haec est autem vita aeterna, ut cognoscant te unum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* (Io 17,3). Venire quippe debet etiam illud in mentem, quod scriptum est: *In hoc cognoscimus eum, si mandata eius servemus. Qui dicit: Quia cognovi eum, et mandata eius non servat, mendax est, et in hoc veritas non est* (1 Io 2,3.4). Et ne quisquam existimet mandata eius ad solam fidem pertinere: quanquam dicere hoc nullus est ausus, praesertim quia *mandata* dixit, quae ne multitudine cogitationem spargerent: *In illis duobus tota Lex pendet et Prophetae* (Mt 22,40), licet recte dici possit ad solam fidem pertinere *(85)* Dei mandata, si non mortua, sed viva illa intellegatur fides, quae per dilectionem operatur; tamen postea Ioannes ipse aperuit quid diceret, cum ait: *Hoc est mandatum eius, ut credamus nomini Filii eius Iesu Christi, et diligamus invicem* (1 Io 3,23).

41. Hoc itaque prodest, in Deum recta fide credere, Deum colere, Deum nosse, ut et bene vivendi ab illo sit nobis auxilium, et si peccaverimus, ab illo indulgentiam mereamur; non in factis quae odit securi perseverantes, sed ab eis recedentes, eique dicentes: *Ego dixi, Domine, miserere mei; sana animam meam, quoniam peccavi tibi* (Ps 40,5); quod non habent cui dicant, qui non in eum credunt; et frustra dicunt qui cum tam longe ab illo sint, a gratia Mediatoris alieni sunt. Hinc illa verba sunt in libro Sapientiae, quae nescio quomodo intellegit perniciosa securitas: *Et si peccaverimus, tui sumus;* quoniam scilicet bonum et magnum Dominum habemus, qui et velit atque possit paenitentium peccata sanare, non qui minime audeat permanentes in malignitate disperdere. Denique cum dixisset: *tui sumus;* addidit: *scientes potentiam tuam;* utique potentiam, cui se subtrahere nequeat aut occultare peccator. Ideoque secutus adiunxit: *Non peccabimus autem, scientes quoniam tui sumus deputati* (Sap 15,2). Quis enim digne cogitans habitationem apud Deum, in qua omnes praedestinatione sunt deputati, qui secundum propositum vocati sunt, non enitatur ita vivere, ut tali habitationi con*(86)*gruat? Quod ergo et Ioannes dicit: *Haec scripsi vobis, ut non peccetis; et si quis peccaverit, advocatum habemus apud Patrem, Iesum Christum iustum; et ipse est exoratio pro peccatis nostris* (1 Io 2,1.2), non id

[28] El mismo pensamiento lo desarrolla en *De disciplina christiana* 5,5, p.632.

que, apartándonos del pecado, si hemos cometido alguno, jamás desesperemos del perdón por causa de aquel abogado, que no tienen los incrédulos.

Interpretación falsa

XXIII 42. *La condenación eterna en las Escrituras.* — Tampoco hay que prometerse de estas palabras una suerte más benévola para los que quieren creer en Dios y a la vez permanecen en sus perdidas costumbres, y mucho menos de los que habla el Apóstol: *Los que han pecado sin la ley, perecerán sin la ley; pero los que han pecado en la ley, serán juzgados por la ley.* Como en este pasaje hay alguna distinción entre perecer y juzgar, esto mismo queda expresado con otra palabra. En efecto, las Escrituras suelen poner también juicio, en vez de condenación eterna. El Señor dice lo mismo en el Evangelio: *Vendrá la hora en la cual todos los que están en los sepulcros oirán su voz; y saldrán los que obraron bien para la resurrección de la vida; pero los que obraron mal, para la resurrección del juicio* [29]. No dijo aquí: una cosa son los que han creído y otra cosa los que no han creído, sino una cosa son *los que obraron bien* y otra cosa *los que obraron mal.* Por supuesto que la vida buena es inseparable de la fe que obra por el amor; más aún, ella misma es la vida buena. Vemos,

agit, ut cum securitate peccemus; sed ut recedentes a peccato, si quod admissum est, propter illum advocatum, quem non habent infideles, minime de indulgentia desperemus.

XXIII 42. **[224]** Nec de his igitur verbis mitior ulla conditio promittenda est, sic in Deum credere volentibus, ut permaneant in perditis moribus; multo minus de illis ubi Apostolus ait: *Qui sine Lege peccaverunt, sine Lege peribunt; qui autem in Lege peccaverunt, per Legem iudicabuntur* (Rom 2,12); tanquam hoc loco aliquid distet inter perire et iudicari, cum alio verbo hoc idem significatum sit. Solent enim Scripturae iudicium etiam pro aeterna damnatione ponere, sicut in Evangelio Dominus loquitur: *Veniet hora, in qua omnes qui sunt in monumentis audient vocem eius; et procedent qui bene fecerunt in resurrectionem vitae; qui autem male egerunt in resurrectionem iudicii* (Io 5,28.29). Neque hic dictum est: Hoc qui crediderunt, illud autem qui non crediderunt; sed: Hoc *illi qui bene egerunt,* illud *qui male egerunt.* Inseparabilis est quippe bona vita a fide quae per dilectionem operatur; immo vero ea ipsa est bona vita. Videmus itaque resurrectionem iudicii dixisse

[29] Cf. *In Io* 43,9: «Ved cómo ha puesto la palabra juicio en lugar de condenación y castigo. No obstante, si siempre tomáramos la palabra juicio en lugar de condenación, no entenderíamos lo del Salmo: *Júzgame, oh Dios.* Antes la palabra juicio significa aflicción, ahora significa discreción...» (PL 35,1709).

por tanto, que el Señor dijo resurrección del juicio en vez de resurrección de la condenación eterna. De todos los que han de resucitar —en donde sin duda estarán también los que no han creído en absoluto, aunque ciertamente están en los sepulcros—, el Señor hizo dos partes, declarando que han de resucitar unos para la resurrección de la vida y otros para la resurrección del juicio.

43. *El juicio en las Escrituras equivale a condenación eterna.*—Si afirman que ahí no deben estar comprendidos los que no creen en absoluto, sino aquellos que se van a salvar por el fuego, porque creyeron, aunque hayan vivido mal, que consideren como transitorio su castigo significado con el nombre de juicio. Aunque esto lo digan con todo descaro; como todos absolutamente han de resucitar, entre los cuales, sin duda alguna, estarán también los incrédulos, el Señor los ha dividido en dos partes: para *la vida* y para *el juicio,* queriendo de este modo dar a entender el juicio eterno, aunque no lo añadiese, como lo añadió en la vida. Tampoco dice: para la resurrección de la vida eterna, puesto que no ha querido que se entienda otra cosa en absoluto. A pesar de todo, vean qué van a responder cuando dice: *Pero el que no cree ya está juzgado.* Porque aquí, una de dos: o entienden por juicio el castigo eterno, o afirman con audacia que los incrédulos también se van a salvar por el fuego, porque dice: *el que no cree ya está juzgado;* a saber: ya está destinado al juicio. Y no les servirá de ayuda lo que prometen a los que creen y que viven perver-

Dominum pro resurrectione damnationis aeternae. De omnibus quippe resurrecturis [ubi procul dubio erunt etiam *(87)* ii qui omnino non credunt; neque enim ipsi non sunt in monumentis] duas partes fecit, alios in resurrectionem vitae, alios in resurrectionem iudicii resurrecturos esse declarans.

43. Quod si dicunt non ibi intellegendos etiam eos qui omnino non credunt, sed eos qui per ignem salvi erunt, quia crediderunt, etiamsi male vixerunt, ut eorum transitoriam poenam iudicii nomine significatam arbitrentur. Quanquam hoc impudentissime dicatur, cum omnino Dominus omnes resurrecturos, in quibus sine dubio et increduli erunt, in duo diviserit: *vitam* et *iudicium;* ita volens iudicium aeternum intellegi, quamvis hoc non addiderit, sicut et vitam. Neque enim ait, in resurrectionem vitae aeternae, cum aliud utique intellegi noluerit. Videant tamen quid responsuri sunt, ubi ait: *Qui autem non credit, iam iudicatus est* (Io 3,18). Nam hic procul dubio, aut iudicium pro poena aeterna positum intellegunt, aut per ignem salvos futuros etiam incredulos dicere audebunt; quoniam: *Qui non credit,* inquit, *iam iudicatus est,* hoc est, iam iudicio destinatus; et non erit quod pro magno beneficio polliceantur

samente cuando hasta los que no creen no se han de perder, sino que han de ser juzgados.

Si esto no se atreven a decirlo, que tampoco se atrevan a prometer algo más mitigado a aquellos de quienes se ha dicho: *serán juzgados por la ley.* Porque consta que también suele llamarse juicio en lugar de condenación eterna. Todavía más: ¿es que vamos a descubrir que los que pecan a sabiendas no sólo no tienen una suerte precisamente más mitigada, sino bastante peor? Estos son principalmente los que han recibido la ley. Como está escrito: *donde no hay ley no hay prevaricación.* De donde también aquello: *desconocía la concupiscencia si no me dijese la ley: No codiciarás. Una vez aceptada la ocasión, el pecado ha obrado en mí por mandato de toda concupiscencia.* Y otras muchas más cosas que dice el Apóstol sobre este asunto. De esta culpabilidad más grave libera la gracia del Espíritu Santo por Jesucristo nuestro Señor, la cual, derramada la caridad en nuestros corazones, da a la virtud una atracción más fuerte, que supera la inmoderación de la concupiscencia. De este modo queda bien confirmado que no solamente no hay que entender nada como más moderado, sino como algo mucho más grave, tanto aquello de quienes se dice: *los que han pecado en la ley serán juzgados por la ley,* como lo de aquellos que pecando sin ley perecerán sin ley. Tampoco se dice juicio en este lugar en vez de pena transitoria, sino en vez de aquella pena por la que serán juzgados hasta los no creyentes.

credentibus nequiterque viventibus, quando et ii qui non credunt non erunt perdendi, sed iudicandi. Quod si dicere non audent, non audeant aliquid mitius polliceri eis de quibus dictum est: *per Legem iudicabuntur;* quia constat iudicium etiam pro aeterna damnatione solere *(88)* nominari. Quid, quod invenimus non solum minime mitioris, verum etiam deterioris conditionis esse illos qui scientes peccant? Hi sunt enim maxime qui legem acceperunt. Nam sicut scriptum est: *Ubi lex non est, nec praevaricatio* (Rom 4,15). Hinc est et illud: *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret: Non concupisces. Occasione itaque accepta,* **[225]** *peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam* (Rom 7,7.8); et alia multa quae de hac re idem apostolus dicit. Ab hoc reatu graviore liberat gratia Spiritus sancti per Iesum Christum Dominum nostrum, quae diffusa caritate in cordibus nostris donat iustitiae delectationem, qua immoderatio concupiscentiae superetur. Hinc itaque confirmatur non solum nihil mitius, sed gravius aliquid intellegendum, de quibus dictum est: *Qui in Lege peccaverunt, per Legem iudicabuntur;* quam de illis qui sine Lege peccantes sine Lege peribunt: nec pro poena transitoria hoc loco dictum iudicium, sed pro ea qua etiam non credentes iudicabuntur.

44. *Si hay que entender que sólo los creyentes malos han de ir a la resurrección del juicio, para que el juicio no sea la condenación eterna.*—Quienes se sirven de esta opinión para prometer la salvación por el fuego a quienes, siendo creyentes, viven pésimamente, que les digan: *los que han pecado sin la ley, perecerán sin la ley; pero los que han pecado en la ley, serán juzgados por la ley,* como si hubiera dicho: que no perecerán, sino que se salvarán por el fuego; tampoco han podido entenderlo como si el Apóstol lo hubiese dicho de los que han pecado sin la ley y para los que han pecado bajo la ley, refiriéndose a los gentiles y a los judíos, para demostrar que no sólo a los gentiles, sino a todos les es necesaria la gracia de Cristo, por la que son liberados. La carta entera a los Romanos lo manifiesta evidentemente. Así, pues, también a los judíos que pecan bajo la ley, si no tienen la gracia de Cristo, se les dice: *serán juzgados por la ley;* que les prometan, si les pete, la salvación por el fuego, porque de ellos se ha dicho: *serán juzgados por la ley.* Si no lo hacen, que no se contradigan los que dicen que son culpables del peor pecado de infidelidad. ¿Por qué aplican a infieles y a fieles en lo que pertenece a la fe de Cristo aquello que se dijo de los que han pecado sin la ley, y para los que han pecado bajo la ley, cuando se trata de gentiles y judíos para invitar a todos a la gracia de Cristo?

44. Nam qui hac utuntur sententia ad promittendam salutem per ignem, illis qui etiam [a] credentes pessime vivunt, ut eis dicant: *Qui sine Lege peccaverunt, sine Lege peribunt; qui autem in Lege peccaverunt, per Legem iudicabuntur,* tanquam dictum sit, non peribunt, sed per ignem salvi erunt; nec illud attendere potuerunt, hoc Apostolum de illis qui sine Lege et illis qui in Lege peccaverunt *(89)* dixisse, cum de Gentibus et de Iudaeis ageret; ut non tantum Gentibus, sed utrisque gratiam Christi, qua liberentur, necessariam demonstraret; quod tota ipsa Epistola ad Romanos evidenter ostendit. Iam ergo etiam Iudaeis in lege peccantibus, de quibus dictum est: *per Legem iudicabuntur,* non eos liberante gratia Christi, promittant, si placet, per ignem salutem; quoniam de his dictum est: *per Legem iudicabuntur.* Quod si non faciunt, ne contra se ipsos veniant, qui eos gravissimo infidelitatis crimine obstrictos esse dicunt: utquid transferunt ad infideles et fideles in eo quod ad fidem Christi attinet, illud quod dictum est de iis qui sine Lege et iis qui in Lege peccaverunt, cum de Iudaeis et de Gentibus ageretur, ut ad Christi gratiam utrique invitarentur?

a] etiam *omitt.* CSEL.

La libertad de la fe no es para los creyentes un velo de malicia

XXIV. Realmente no se dijo: los que han pecado sin fe perecerán sin fe, pero los que han pecado en la fe serán juzgados por la fe, sino que se dijo: *sin la ley,* y: *en la ley,* para que aparezca claramente que se toca aquella cuestión disputada entre gentiles y judíos, no entre cristianos buenos y malos.

45. *La libertad como tapadera de la malicia.*—Aunque si en este pasaje quieren entender la ley por la fe, lo cual es demasiado inoportuno y absurdo, también pueden leer por lo mismo la sentencia clarísima del apóstol Pedro, cuando hablaba de aquellos que habían tomado para ocasión de la carne y para tapadera de su malicia lo que está escrito: que *nosotros,* que pertenecemos al Nuevo Testamento, somos hijos *no de la esclava, sino de la libre, con cuya libertad Cristo nos ha liberado;* y han creído que esto significaba vivir libremente, para que, como seguros de tanta redención, se creyesen que les era lícito todo cuanto se les antojase, sin considerar lo que se dijo: *Vosotros, hermanos, habéis sido llamados para la libertad; sólo que no debéis dar la libertad para ocasión de la carne.* Y el mismo Pedro dice: *Libres, que no tienen la libertad como tapadera de su malicia.* También habla de éstos en su carta segunda: *Son fuentes secas y brumas agitadas por el huracán, a quienes les está reservada la oscuridad de las tinieblas. En efecto, voceando soberbias vanidades, arrastran con las concupiscencias a la impureza de la carne a los que, conviviendo en el error, se han apartado poco ha, prometiéndoles la libertad, siendo ellos mismos esclavos de la corrupción. Pues el que es vencido se hace esclavo de su vencedor. En verdad, si los que evitan los miasmas del mundo para el conocimiento de nuestro Señor y conservador Jesucristo, implicados de nuevo por ellos, son vencidos, sus hechos posteriores les resultan peores que los primeros. Porque les había sido mejor no conocer el camino de la justicia que, conociéndolo, volverse atrás del santo mandamiento que les fue transmitido.* En realidad les ha salido verdadero lo del proverbio: *El perro que ha vuelto a su propio vómito* y *la cerda lavada en los lodazales del fango.* ¿A qué viene prometer todavía contra esta verdad tan manifiesta una condición mejor a los que han conocido el camino de la justicia, a saber: a Cristo Señor, y viven perdidamente, como si en absoluto lo hubiesen conocido; cuando clarísimamente se dice: *Mejor les habría sido no conocer el camino de la justicia que, conociéndolo, volverse atrás del mandamiento santo que les fue transmitido?*

El mandamiento santo

XXV 46. *¿Qué pena aguarda a los que, conociéndolo, lo quebrantan?*—Tampoco hay que entender en este pasaje el mandamiento santo que manda que creamos en Dios. Aunque todo está contenido en eso mismo si entendemos aquella fe de los creyentes que obra por el amor. Sino que claramente expresó qué es lo que quiere decir el santo mandamiento, a sa-

XXIV. Neque enim dictum est: Qui sine fide peccaverunt, sine fide peribunt; qui autem in fide peccaverunt, per fidem iudicabuntur; sed: *sine Lege* dictum est, et: *in Lege;* ut satis appareret illam causam tangi, quae inter Gentes et Iudaeos agebatur, non quae inter bonos malosque Christianos.

45. Quanquam si illo loco legem pro fide accipi volunt, quod nimis importunum et absurdum est, etiam hinc apertissimam possunt legere sententiam apostoli Petri, qui cum loqueretur de iis qui in occasionem carnis acceperant, et in velamentum malitiae, quod scriptum est, *nos* ad Novum Testamentum pertinentes, *non ancillae* filios esse, *sed (90) liberae, qua libertate Christus nos liberavit* (Gal 4,31); et putaverant hoc esse libere vivere, ut tanquam de tanta redemptione securi, quidquid liberet licere sibi arbitrarentur, non intuentes quod dictum est: *Vos in libertatem vocati estis, fratres; tantum ne libertatem in* **[226]** *occasionem carnis detis* (Gal 5,13); unde et ipse Petrus dicit: *Liberi, non sicut velamentum malitiae habentes libertatem* (1 Petr 2,16); ait de illis et in secunda Epistola sua: *Hi sunt fontes sicci, et nebulae a turbine exagitatae, quibus caligo tenebrarum reservata est: superba enim vanitatis loquentes illiciunt in concupiscentiis carnis impudicitiae eos qui paululum effugerunt, in errore conversati, libertatem illis promittentes, cum ipsi servi sint corruptionis. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est. Si enim refugientes coinquinationes mundi in agnitionem Domini nostri et conservatoris Iesu Christi, his rursus implexi superantur, facta sunt illis posteriora deteriora prioribus. Melius enim erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam cognoscentes retrorsum reflecti a tradito sibi sancto mandato. Contigit enim illis res veri proverbii: Canis reversus ad suum vomitum, et sus lota in volutabris caeni* (2 Petr 2,17-22). Quid adhuc promittitur contra istam manifestissimam veritatem condicio melior iis qui cognoverunt viam iustitiae, hoc est, Dominum Christum, et perdite vivunt, quam si omnino *(91)* non cognovissent; cum apertissime dicatur: *Melius erat illis non cognoscere viam iustitiae, quam cognoscentes retrorsum reflecti a tradito sibi sancto mandato?*

XXV 46. Neque enim illud hoc loco intellegendum est sanctum mandatum, quo praeceptum est ut in Deum credamus; quanquam eo ipso totum continetur, si eam intellegamus fidem credentium, quae per dilectionem operatur; sed aperte expressit quid diceret sanctum manda-

ber: lo que nos manda es vivir con costumbres castas, apartándonos de los miasmas de este mundo. En realidad lo dice así: *Porque si los que evitan los miasmas del mundo para el conocimiento de nuestro Señor y salvador Jesucristo, atrapados de nuevo en ellos, son vencidos, para ellos los hechos posteriores son peores que los primeros.* No dice los que evitan la ignorancia de Dios, o los que evitan la infidelidad del siglo, o algo parecido; sino: *los miasmas del mundo,* en los cuales está ciertamente toda la inmundicia de los pecados. Porque, hablando de ellos antes, dijo: *los que banquetean con vosotros, teniendo los ojos llenos de adulterio y de pecado sin fin.* Por esto los llama también fuentes secas. Fuentes, porque alcanzaron el conocimiento de Cristo Señor; pero secas, porque no viven adecuadamente. El apóstol Judas, hablando también de esos tales, dijo: *Son los que banquetean manchados en vuestros amoríos, devorándose a sí mismos sin temor, nubes sin agua,* etc. Lo mismo dice Pedro: *los que banquetean con vosotros, teniendo los ojos llenos de adulterio;* igual que Judas: *Banquetean manchados en vuestros amoríos.* Efectivamente están mezclados con los buenos en los banquetes de los sacramentos y en los amores de las muchedumbres. Lo que dice Pedro: *Fuentes secas,* llama Judas: *Nubes sin agua;* y Santiago: *Fe muerta.*

47. *No se debe prometer un castigo transitorio a los bautizados que viven pecaminosamente.*—Así, pues, que no prometan una pena transitoria a los que viven torpe y malvadamente, porque han conocido el camino de la justicia, a los

tum, id est, quo praeceptum est ut ab huius mundi coinquinationibus recedentes casta conversatione vivamus. Sic enim ait: *Si enim refugientes coinquinationes mundi in agnitionem Domini nostri et conservatoris Iesu Christi, his rursus implexi superantur, facta sunt illis posteriora deteriora prioribus.* Non ait: refugientes ignorantiam Dei, aut: refugientes infidelitatem saeculi, vel tale aliquid; sed: *coinquinationes mundi,* in quibus est utique omnis immunditia flagitiorum. Nam de his superius loquens, dixit: *Coepulantes vobiscum, oculos habentes plenos adulterii et indesinentis peccati* (2 Petr 2,13.14). Ideo etiam fontes siccos eos appellat: fontes videlicet, quod acceperint agnitionem Domini Christi; siccos autem, quia non congruenter vivunt. De talibus quippe etiam Iudas apostolus loquens: *Ii sunt,* inquit, *qui in dilectionibus vestris maculati coepulantur, sine timore semetipsos pascentes, nubes sine aqua* (Iud 1, 12), et cetera. Quod enim Petrus *(92)* ait: *Coepulantes vobiscum, oculos habentes plenos adulterii,* hoc Iudas: *In dilectionibus vestris maculati coepulantur.* Mixti sunt enim bonis in epulis Sacramentorum et dilectionibus plebium. Et quod Petrus ait: *Fontes sicci,* hoc Iudas: *Nubes sine aqua,* hoc Iacobus: *Fides mortua* (Iac 2,20).

47. **Non itaque promittatur poena ignis transitoria turpiter scelerate**que viventibus, quia viam iustitiae **[227]** cognoverunt, quibus melius

cuales más les hubiera valido no conocerlo, como atestigua la Escritura veracísima. De éstos, ciertamente, dice el Señor: *Y serán las postrimerías de este hombre peores que eran los principios.* Porque quien no recibe al Espíritu Santo, inquilino de su purificación, hace que el espíritu inmundo vuelva a él más numeroso. A no ser que a éstos haya que tenerlos por mejores, porque no volvieron a la inmundicia de los adulterios, ya que no se apartaron de ella; ni una vez purificados se ensuciaron de nuevo, sino que rehusaron ser purificados. Ni siquiera para entrar al bautismo con la conciencia aligerada se dignan vomitar, al menos, las viejas inmundicias, que sorben de nuevo como los perros, sino que porfían en retener pertinazmente a pecho descubierto la maldad indigesta con la santidad misma del bautismo; ni la ocultan con alguna promesa o ficción, sino que la eructan con el descaro de su vergüenza. Y sin salir de Sodoma como la mujer de Lot, atienden de nuevo a lo pasado, se avergüenzan de salir completamente de Sodoma, y hasta se empeñan en llegar a Cristo en compañía de Sodoma. El apóstol Pablo dice: *Yo, que antes fui un blasfemo y un perseguidor y un insolente; pero conseguí misericordia, porque lo hice como un ignorante en la incredulidad.* Y a estos tales se les dice: Entonces conseguid antes misericordia, aunque, sabiéndolo, hayáis vivido mal en la misma fe. Sería demasiado prolijo y casi infinito intentar recoger todos los testimonios de las Escrituras, en los cuales aparece que no solamente no es más suave la suerte de los que, a sabiendas, llevan

erat non cognoscere, sicut veracissima Scriptura testatur. De talibus quippe etiam Dominus ait: *Et erunt novissima illius hominis peiora quam erant prima* (Mt 12,45); quoniam purgationis suae habitatorem Spiritum sanctum non recipiens, fecit in se immundum spiritum multipliciorem redire. Nisi forte ideo sunt isti, de quibus agitur, meliores habendi, quia non redierunt ad immunditiam adulteriorum, sed ab ea non recesserunt; nec purgati se rursus inquinaverunt, sed purgari recusaverunt. Neque enim, ut relevata conscientia intrent ad Baptismum, dignantur saltem vomere pristinas immunditias, quas canum more iterum sorbeant; sed in lavacri ipsius sanctitate pertinaciter crudo pectore indigestam nequitiam tenere contendunt; nec occultant eam pollicitatione vel ficta, sed impudentia professionis eructant; nec exeuntes de Sodomis more uxoris Loth, in praeterita iterum attendunt (cf. Gen 19,26), sed omnino *(93)* de Sodomis dedignantur exire; imo ad Christum cum Sodomis conantur intrare. Paulus apostolus dicit: *Qui prius fui blasphemus et persecutor et iniuriosus; sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate* (1 Tim 1,13); et istis dicitur: Tunc potius misericordiam consequemini, si scientes male vixeritis in ipsa fide. Nimis longum est, et pene infinitum omnia testimonia Scripturarum velle colligere, quibus apparet non solum non esse mitiorem causam eorum

una vida perversísima e iniquísima que la de quienes la ignoran, sino que, por eso mismo, es hasta más grave. Por tanto, basta con lo dicho.

El reino de los cielos no se conseguirá por el bautismo si no responde la vida

XXVI 48. *Evitar la falsa seguridad.*—Evitemos diligentemente, con la ayuda del Señor nuestro Dios, dar a los hombres una falsa seguridad diciéndoles que si han sido bautizados en Cristo, de cualquier modo que vivieren en la misma fe, han de llegar a la vida eterna. No hagamos cristianos de este modo, como los judíos hacían prosélitos, a quienes dice el Señor: *Ay de vosotros, escribas y fariseos, que recorréis cielo y tierra para hacer un prosélito; pero cuando lo habéis hecho, lo convertís en hijo del infierno dos veces peor que sois vosotros.* Conservemos más bien la sana doctrina de Dios, maestro en ambos, para que la vida cristiana esté de acuerdo con el santo bautismo, y no se le prometa a ningún hombre la vida eterna si le faltare el uno y la otra. En realidad, el que dijo: *Si alguno no ha renacido del agua y del Espíritu no entrará en el reino de los cielos,* dijo también: *Si vuestra justicia no abundare más que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.* De éstos dice, sin duda: los escribas y fariseos se sientan en la cátedra de Moisés: *Haced lo que dicen; pero no queráis hacer lo que ellos hacen, porque dicen y no hacen.* Luego la justicia de ellos es decir y no hacer. Por esta razón

qui scientes, quam qui nescientes vitam nequissimam et iniquissimam ducunt, verum etiam hoc ipso esse graviorem: proinde ista suffecerint.

XXVI 48. Caveamus ergo diligenter in adiutorio Domini Dei nostri non facere homines male securos, dicentes eis quod si fuerint in Christo baptizati, quomodolibet in ea fide vixerint, eos ad salutem aeternam esse venturos; ne sic faciamus Christianos, quomodo Iudaei proselytos, quibus Dominus ait: *Vae vobis, Scribae et Pharisaei, qui circumitis mare et terram, facere unum proselytum; cum autem feceritis, facitis eum filium gehennae duplo quam vos estis* (Mt 23,15). Sed potius sanam doctrinam Dei magistri in utroque teneamus; ut sancto Baptismo consona sit vita christiana, nec cuiquam homini, si utrumlibet defuerit, vita promittatur aeterna. Qui enim dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum (94) caelorum* (Io 3,5); ipse etiam dixit: *Nisi abundaverit iustitia vestra super Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum caelorum* (Mt 5,20). De illis quippe ait: *Scribae et Pharisaei super cathedram Moysi sedent; quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite: dicunt enim et non faciunt* (ib., 23,2.3). Ergo iustitia eorum est, dicere et non facere; ac per hoc nostram esse voluit

quiso que la nuestra sea superior a la de ellos: decir y hacer. Si no fuere así, no se entrará en el reino de los cielos. No porque alguno se ponga a hacer el tonto, de tal modo que no diré que se atreva a envanecerse ante los demás, sino a llegar a creerse ante sí mismo que él en esta vida está sin pecado. Al contrario, de no existir algunos pecados tan graves, que deben ser castigados hasta con la excomunión, no habría dicho el Apóstol: *Reuníos vosotros con mi espíritu para entregarlo de esta suerte a Satanás, por la muerte de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del Señor Jesús.* Por esto dice también: *Para que no tenga que llorar a muchos que han pecado antes y no han hecho penitencia por la inmundicia y la fornicación que cometieron.*

Por lo mismo, si no hubiese algunos pecados que deben ser sanados, no con esa humildad de la penitencia que se impone en la Iglesia a los que se les llama propiamente penitentes, sino con algunos remedios penitenciales, no diría el mismo Señor: *Amonéstale entre ti y él solo; y si te oyere, has ganado a tu hermano.* Finalmente, si no existiesen otros pecados inevitables en esta vida, no habría puesto el remedio cotidiano en la oración que él nos enseñó a decir: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores.*

Epílogo: Las tres cuestiones

XXVII 49. *Crítica infundada contra los responsables.*—Creo haber expuesto suficientemente qué me parece de toda

abundantem super illorum, dicere et facere; quae si non fuerit, non intrabitur in regnum caelorum. Non quia quisquam ita debet extolli, ut, **[228]** non dicam apud alios iactare, sed apud se ipsum putare audeat se in hac vita esse sine peccato; sed nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus: *Congregatis vobis et meo spiritu tradere eiusmodi satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini Iesu* (1 Cor 5,4.5). Unde etiam dicit: *Ne lugeam multos, qui ante peccaverunt, et non egerunt paenitentiam super immunditiam et fornicationem quam gesserunt* (2 Cor 12,21). Item nisi essent quaedam non ea humilitate paenitentiae sananda, qualis in Ecclesia datur eis qui proprie paenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse Dominus: *Corripe eum inter te et ipsum solum; et si te audierit, lucratus es fratrem tuum* (Mt 18,15). Postremo nisi essent quaedam sine quibus haec vita non *(95)* agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione quam docuit, ut dicamus: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (ib., 6,12).

XXVII 49. Iam satis, quantum arbitror, de tota illa opinione quid

esta opinión con las tres cuestiones que han planteado. La primera sobre la mezcolanza en la Iglesia de buenos y malos, como del trigo y la cizaña. A este propósito hay que evitar la creencia de que las comparaciones, tanto ésta como la de los animales inmundos en el arca u otra cualquiera del mismo significado, sirven para adormecer la disciplina de la Iglesia, de quien se dijo en la figura de aquella mujer: *Son serias las costumbres de su casa;* sino más bien para que no progrese tanto la temeridad de la demencia como la severidad de la diligencia, hasta llegar a presumir de que los buenos se separan de los malos por medio de cismas impíos. Efectivamente, jamás han sido aconsejados de desidia, por medio de estas parábolas y predicciones, para que descuiden lo que deben evitar, sino más bien de paciencia para soportar lo que no pueden corregir, salvaguardando siempre la doctrina de la verdad. Tampoco porque esté escrito que Noé introdujo en el arca animales inmundos los responsables deben descuidar la vigilancia, cuando algunos inmundísimos quieran acercarse al bautismo, saltando por todo, aunque su caso sea menos grave que los que cometen adulterio. Al contrario, esta figura histórica anuncia que los impuros tienen que estar en la Iglesia por razón de tolerancia, no por corrupción de la doctrina o relajación de la disciplina. En realidad, lo que no convenía era que los animales impuros entraran por cualquier parte, desvencijando la estructura del arca, sino que, permaneciendo intacta, entraran todos por la única y la misma puerta que había hecho el artífice.

La segunda cuestión propone que a los catecúmenos sola-

mihi videretur exposui, ubi tres quaestiones moverunt: unam de permixtione in Ecclesia bonorum et malorum, tanquam tritici et zizaniorum; ubi cavendum est, ne ideo putemus esse propositas istas similitudines, vel hanc, vel de immundis in arca animalibus, vel quaecumque alia idem significant, ut dormiat Ecclesiae disciplina, de qua in figura illius mulieris dictum est: *Severae sunt conversationes domus eius* (Prov 2,18, sec.LXX); sed ut non eo usque progrediatur dementiae potius temeritas, quam severitas diligentiae, ut quasi bonos a malis per nefaria schismata separare praesumat. Neque enim per has similitudines et praenuntiationes consilium desidiae datum est bonis, qua negligant quod prohibere debent; sed patientiae, qua perferant salva doctrina veritatis quod emendare non valent. Nec quia scriptum est introisse ad Noe in arcam etiam immunda animalia (Gen 7,2), ideo praepositi vetare non debent, si qui immundissimi ad Baptismum velint intrare saltantes, quod est certe mitius quam moechantes; sed per hanc figuram rei gestae praenuntiatum est immundos in Ecclesia futuros propter tolerantiae rationem, non propter doctrinae corruptionem, vel disciplinae *(96)* dissolutionem. Non enim quacumque libuit intraverunt immunda animalia arcae compage confracta, sed ea integra per unum atque idem ostium, quod artifex fecerat. Altera quaestio

mente se les debe instruir sobre la fe, y que después de bautizados deben ser instruidos sobre las costumbres. Si mal no recuerdo, ha quedado bien demostrado que durante el tiempo de la preparación inmediata, en el que todos los competentes que aspiran al sacramento de los fieles escuchan con la mayor atención y solicitud todas las instrucciones, pertenece, al que tiene la responsabilidad de admitir, no silenciar los castigos con que el Señor amenaza a los que viven mal, no vaya a ser que en el mismo bautismo sean reos de pecados mucho más graves, adonde se acercan a que se les perdone la culpabilidad de todos los pecados.

La tercera cuestión es la más peligrosa, de la cual, por haber sido poco estudiada e investigada, no según la divina palabra, me parece a mí que ha salido toda esta opinión, en la que se promete a los que viven perversísima y perdidamente, que aunque perseveren en ese modo de vivir, y con tal de que crean solamente en Cristo, y reciban sus sacramentos, que van a llegar a la salvación y a la vida eterna, contra la sentencia clarísima del Señor que responde al que desea la vida eterna: *Si quieres llegar a la vida, guarda los mandamientos;* y recordó qué mandamientos, a saber: aquellos que evitan los pecados, a quienes no sé cómo se les promete la salvación eterna por la fe, que sin obras es muerta.

He tratado de estas tres cuestiones, según creo, suficientemente. Y he demostrado que a los malos hay que tolerarlos en la Iglesia de modo que no se descuide la disciplina eclesiástica; que hay que catequizar a los que piden el bautismo, de

est, in qua eis visum est fidem solam baptizandis esse tradendam, postea vero iam baptizatos docendos esse de moribus. Sed satis demonstratum est, nisi fallor, tunc magis pertinere ad curam speculatoris, cum omnes qui fidelium competunt Sacramentum, omnia quae dicuntur intentius et sollicitius audiunt, non tacere de poena quam male viventibus Dominus comminatur; ne in ipso Baptismo rei sint gravissimorum criminum, quo veniunt ut remittatur reatus omnium peccato**[229]**rum. Tertia quaestio est periculosissima, qua parum considerata, et non secundum divinum eloquium pertractata, tota illa opinio mihi videtur exorta, in qua promittitur scelestissime turpissimeque viventibus, etiamsi eo modo vivere perseverent, et tantummodo credant in Christum, eiusque Sacramenta percipiant, eos ad salutem vitamque aeternam esse venturos, contra apertissimam Domini sententiam, qui desideranti vitam aeternam respondit: *Si vis venire ad vitam serva mandata;* et commemoravit quae mandata (cf. Mt 19,17-19), ubi ea scilicet peccata vitantur, quibus nescio quomodo salus aeterna promittitur propter fidem sine operibus mortuam. De his tribus quaestionibus satis, quantum existimo, disputavi: demonstravique sic tolerandos in Ecclesia malos, ut non neglegatur ecclesiastica *(97)* disciplina; sic catechizandos eos qui Baptismum petunt, ut non

tal modo que no sólo oigan y reciban lo que deben creer, sino también cómo deben vivir. Que hay que prometer a los fieles la vida eterna, de modo que nadie piense que puede llegar a ella también por la fe muerta, la cual no puede salvar sin las obras, sino por aquella fe de gracia que obra por el amor.

Así, pues, que nadie critique a los encargados, que son fieles, ni de negligencia ni de pereza, sino más bien censuren la contumacia de algunos que rehúsan recibir el talento del Señor [30] y hacen fuerza para que los siervos del Señor negocien con su mercancía adulterina. Pero no quieren aparecer tan malos como los recuerda San Cipriano en el *Sermón de los Lapsos,* aquellos que renuncian al siglo sólo con las palabras y no con las obras [31], cuando en realidad no quieren renunciar ni a las palabras ni a las obras del diablo al proclamar con insolencia que van a permanecer en el adulterio.

Si llegan a decir que no he comprendido bien alguno de sus argumentos en la disputa, creo que es porque ese punto no

solum audiant atque suscipiant quid credere, verum etiam qualiter vivere debeant; sic promitti fidelibus **[230]** vitam aeternam, ut non etiam per fidem mortuam, quae sine operibus salvare non potest, ad eam se quisque pervenire posse arbitretur, sed per illam fidem gratiae, quae per dilectionem operatur. Non itaque culpentur dispensatores fideles, non sua neglegentia vel pigritia, sed quorumdam potius contumacia, qui pecuniam dominicam recusant accipere, et adulterinam suam cogunt servos dominicos erogare, dum nolunt saltem tales esse mali, quales sanctus Cyprianus commemorat, saeculo verbis solis et non factis renuntiantes; quando nec verbis renuntiare diaboli operibus volunt, cum se in adulterio permansuros voce apertissima profitentur. Si quid ab eis dici solet, quod forte

[30] «Pecunia»; véase en *De disciplina christiana* 6,6; 9,10, p.635 y 640.

[31] El pasaje de San Cipriano dice textualmente: «Cada cual codiciaba aumentar su patrimonio, pero, olvidando tanto lo que los buenos creyentes habían hecho antes bajo la dirección de los apóstoles como lo que siempre deberían hacer (cf. *Hech* 2,44; 4,32ss), buscaban con insaciable codicia ampliar sus poderes. No había religión devota en los sacerdotes ni fe íntegra en los ministerios, ni obras de misericordia ni costumbres morigeradas. Perdido el valor viril (cf. Lev 19,27), simulada la delicadeza femenina, los ojos adúlteros tras la misma ofrenda a Dios, los cabellos teñidos de mentira, las malas artes para engañar a los sencillos, las voluntades perversas para hacer caer a los hermanos; uniones matrimoniales con los infieles, prostituyendo los miembros de Cristo con los gentiles (cf. 1 Cor 6,15; 2 Cor 6,14ss). No sólo el juramento temerario (cf. Mt 5,34), sino hasta el perjurio, para despreciar a los responsables con soberbia, maldecir con boca viperina, sembrando por doquier el odio. Muchos obispos, que tienen que ser modelo para los demás de palabra y de obra, abandonando el celo por las cosas divinas, se hacen procuradores de las cosas seculares, dejan la enseñanza y olvidan a la grey para recorrer provincias ajenas, procurando ganancias con pingües negocios. Mientras hay en la Iglesia hermanos con hambre, buscan retener indefinidamente el dinero, arrebatar las propiedades con insidias, aumentar los intereses con usura. ¿Qué no merecemos padecer por tamaños pecados, cuando ya la divina censura lo había advertido y dicho: *Si abandonaren mi ley y no caminaren según mis rectos juicios, si profanaren mis justificaciones y no observaren mis preceptos, visitaré con la vara sus crímenes y con flagelos sus delitos?* [Sal 88(89), 31(30)ss]» (S. CYPRIANUS, *De lapsis* 6, edit. Hartel: CSEL 3,240-241).

era tan importante que exigiese mi respuesta, ya porque no pertenecía a la cuestión de que se trataba, ya porque era de tan poca importancia que cualquiera podría refutarla con gran facilidad.

disputando non attigi, tale esse arbitratus sum, cui mea responsio necessaria non fuisset; sive quod ad rem de qua agitur, non pertineret, sive quod tam leve esset, ut a quolibet redargui facillime posset.

SERMON SOBRE LA DISCIPLINA CRISTIANA

Versión, introducción y notas de

TEODORO C. MADRID

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA

PL 40

San Agustín no menciona esta obra en parte alguna, por lo que ha dado lugar a discusiones sobre varios puntos: la autenticidad, la titulación y el tiempo y lugar de su composición.

Autenticidad

En primer lugar se ha discutido su *autenticidad*. E. Portalié considera esta obra apócrifa y compuesta probablemente durante la dominación de los vándalos [1]. Sin embargo, todas las ediciones anteriores a 1500 atribuyen esta obra a San Agustín [2]. Desiderio Erasmo la edita también en el tomo 9, es decir, entre las obras de San Agustín, que no menciona el libro 2 de las *Revisiones*. La edición de Lovaina y, sobre todo, la de los Maurinos la consideran auténtica de San Agustín. Lo mismo Migne, y la última edición crítica del *Corpus Christianorum Latinorum*. C. Lambot ha estudiado esta cuestión, examinando con método crítico los argumentos internos que determinan su autenticidad, y concluye categóricamente: «Desde el principio es bien perceptible la huella agustiniana, siempre penetrante, y el efecto producido conjuntamente con el método del arte oratorio del predicador no puede menos de confirmar, a lo largo de su lectura, que es agustiniano» [3]. En efecto, conforme se va leyendo esta obra, y más si se examina su estilo, forma y contenido, se descubre en seguida que conviene perfectamente a San Agustín, porque parece que es él mismo quien habla.

Titulación

Otra dificultad que se ha discutido es el título de esta obra: ¿Se trata de un libro, opúsculo o de un sermón? San Agustín no lo menciona en sus *Revisiones*, donde hace un recuento de sus obras con la esperanza de poder revisar también sus cartas y los sermones. San Posidio no lo incluye tampoco

[1] E. PORTALIÉ, *Dictionnaire de théologie catholique*, 1,2, col.2310. Antes *Bibliotheca historico-litteraria Patrum Latinorum*, 2 (Leipzig 1794) 51, lo considera «escrito dudoso, supuesto y espurio».

[2] A. HABITZKY-A. ZUMKELLER, *Aurelius Augustinus. Der christliche Kampf und Die christliche Lebensweisse* (Würzburgo, Augustinus-Verlag, 1981) XXIII-XXIV.

[3] C. LAMBOT, *Critique interne et sermons de Saint Augustin:* «Studia Patristica» 1 (Berlín 1957) 118 (Texte und Untersuchungen 63).

en el Catálogo de las obras de San Agustín. Lo que prueba que no era tenida por ellos como libro u opúsculo [4].

Sin embargo, es titulado a veces *Libro de la disciplina cristiana* o *Don de la disciplina cristiana,* como ocurre también con otras obras de San Agustín: *De fide rerum quae non videntur, De patientia, De utilitate ieiunii, De symbolo ad catechumenos, De urbis excidio.* De hecho, San Agustín distingue el conjunto de sus predicaciones como *Sermones al pueblo* de los *Tratados al Evangelio* y *Comentarios a los Salmos* [5]. Las grandes familias de manuscritos con las ediciones críticas confirman también esta obra como *Sermón,* y la titulan *Sermón sobre la disciplina cristiana.* S. Zarb dice que «es un sermón», aunque no suele figurar en las colecciones del sermonario agustiniano, excepto en la «Colección Tripartita», antes del sermón *De decem chordis.* Pero todos los mejores manuscritos y ediciones consideran esta obra como sermón y no como libro [6]. Sobre todo, lo confirma el estilo directo y coloquial con términos frecuentes en primera y segunda persona: «audio», «audivi», «non loquor», «illis loquor», «attende», «vide», «videte», etc.; la expresión espontánea y viva como en 11,12: «Quomodo stimulat, quomodo metus iste interpellat? Quomodo nomen ipsum a me commemoratum omnium corda percussit? Quomodo timorem vestrum teste gemitu declarastis? Audivi, audivi: gemuistis, mortem timetis?...» [7]

[4] *Revisiones,* Pról., n.1,3: PL 32,583.585s.

[5] Cf. MIGNE, PL 40,669, nt.1; SUZANNE POQUE, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone,* 1: ÉtudAug (París 1984) 2; cf. *Tractatus* [BAC n.53 (VII), nota complementaria n.44] 759.

[6] A. WILMART, *La Collection Tripartite des Sermons de Saint Augustin:* «Miscellanea Augustiniana» (Nimega 1930) 418-419; SERAPHINUS ZARB, O.P., *Chronologia operum Sancti Augustini* (Roma 1934) 76-77.

[7] Son muchos los argumentos a favor de su autenticidad: las sentencias de clásicos latinos y dichos populares, hasta en púnico, como en 8,9, corresponden a la formación y ambiente de San Agustín; especialmente el uso que hace de la Biblia, que en un sermón de 400 líneas utiliza 23 textos de la Sagrada Escritura: 14 del Nuevo Testamento (7 de Mt; 1 de Lc; 1 de Jn; 2 de Rom; 2 de 1 Cor; y 1 de 2 Cor) y 9 del Antiguo (5 de Ecl; 1 de Sal 128; 2 de Is; 1 de Prov). Además trae 22 referencias a ideas suyas expuestas en otros escritos: desde los *Soliloquios* (año 386) y primera parte de las *Confesiones* (año 397) hasta el libro de *La perfección de la justicia del hombre* (año 415). En 1,1 y 3,3, hablando de la disciplina y unidad de la Madre-Iglesia, tiene en cuenta a los donatistas, que desde el 394 hasta la Conferencia de Cartago, en mayo del 411, causaron tantos disgustos y preocupaciones a San Agustín. En 11,12 alude a la formación literaria del que habla como obispo, etc. Todo está de acuerdo con la vida, formación y método pastoral agustinianos. También el lenguaje literario, asequible al pueblo como una conversación, que instruye paternalmente con el estilo popular y espontáneo propio de sus *Sermones al pueblo* (cf. F. DI CAPUA, *El ritmo prosaico:* «Miscellanea Agostiniana» 2 [Roma 1931] 750ss; JOSÉ OROZ RETA, *La retórica en los sermones de San Agustín* [Librería Edit. Augustinus, Madrid 1963]). El sermón es rico en comparaciones, principalmente de la Biblia, de la que toma el apoyo principal. Pero también utiliza comparaciones de la vida misma, empleadas hasta por los autores paganos y por el pueblo en su lenguaje diario, como los refranes. Luego las frases paralelas en la estructura, en la terminación y con antítesis que impresionan a su auditorio exhortándole a evitar la vida mala. Pero sobre todo es el desarrollo de las ideas lo que descubre la autenticidad y el genio de San Agustín.

Tiempo y lugar

Hay que decir que son inciertos la fecha y el lugar en que fue pronunciado este sermón al pueblo. S. Zarb y S. Poque creen que la fecha hay que fijarla en torno a la primera parte de las *Confesiones,* hacia el año 397-398, por las citas que hace de ellas en 11,12. En cambio, E. Portalié dice que fue pronunciado durante la invasión vandálica; por tanto, el último año de vida de Agustín (429-430) y en Hipona. Opinión esta inaceptable, porque tanto el contenido como el modo y los matices de la exposición no se compaginan con el ambiente de cerco y preocupación que produjo la presión de los vándalos con el asedio; en cambio, el clima y el ambiente que se percibe en este sermón es de una enseñanza serena y exhortatoria a la paz, a la unidad y comprensión, donde tiende directamente a formar, más que a sostener, tanto cuando el predicador hace exposiciones muy vivas, referidas a los castigos de la niñez en la escuela (11,12), como cuando aplica a sus oyentes la enseñanza del Maestro interior (14,15), de la que había hablado y escrito multitud de veces desde su libro sobre *El maestro,* en Tagaste, año 389. Lo mismo ocurre con el auditorio, que no parece preocupado por la presión de los vándalos, sino por el bien vivir, por la riqueza, los honores, etc. (6,6; 8,8; 11,12). Además, como contexto está bien presente el donatismo, como algo ya vencido y muy inmediato, donde el predicador invita a la disciplina (1,1) y a los cristianos oyentes a la comprensión, porque todos somos hermanos y tenemos una misma Madre, que es la Iglesia (3,3); incluso, al final (11,12) hace una alusión muy directa a la formación de los obispos, como si hubiera varios presentes oyendo el sermón. También en 2,2 trae unas frases con el mismo contenido y forma a lo que escribió el año 415 en su obra *La perfección de la justicia* (5,11) contra Celestio [8]. Por tanto, y con la misma argumentación de las *Confesiones,* tampoco puede aceptarse la fecha de S. Zarb y de S. Poque. En cambio, parece más probable que este sermón fuera predicado por San Agustín entre los años 411-416, con ocasión de alguna Conferencia plenaria de obispos en Cartago, después de la condena oficial del donatismo, en mayo del 411 [9].

[8] Cf. BAC n.457 (XXXV) 183: PL 44,296; S. ZARB, o.c.; S. POQUE, o.c., 98.

[9] Donatismo, cf. *La Conferencia de Cartago* [BAC n.461 (XXVI) 547 nt.7 y 9].

Ambiente

Examinando comparativamente este *Sermón* con su libro *La fe y las obras,* tanto el ambiente reflejado como el fondo de su contenido se asemejan muchísimo. De una parte, el donatismo ya aparece derrotado, pero su ideología sobre la Iglesia de los santos y puros aún está coleando e inquieta a los fieles, y de otra, la doctrina pelagiana sobre la justificación obliga a San Agustín como pastor a clarificar bien los conceptos para que los cristianos del norte de Africa, ya por naturaleza impetuosos (cf. *In Ps* 72,34; *In Ps* 1,1 y 147,21) y espiritualmente mediocres, no se dejen llevar de su inclinación a la voluptuosidad y ansia de placeres, dominados fácilmente por el vino, entre otros vicios [10]. También el lenguaje parece más cuidado en este sermón. Y como él mismo confiesa que procuraba hablar mejor cuando lo hacía en Cartago, es probable que este sermón sobre la disciplina cristiana lo haya predicado San Agustín en Cartago.

Contenido

El mismo San Agustín lo declara desde el principio. Comienza con la etimología de «disciplina», para dividirlo en cuatro puntos en torno a la imagen de la escuela, símbolo de la enseñanza-disciplina de Cristo, aunque desarrolla sólo el primer punto: «¿qué se aprende?», del 1,1 al 11,12. Para captar mejor la atención, recuerda el ambiente y el método de enseñar en su tiempo, desde la familia con la *patria-potestas,* que obligaba a los hijos a ir a la escuela, hasta la disciplina severa o educación de la escuela, donde el maestro castigaba duramente las faltas con el principio puesto en práctica de «la letra con sangre entra» [11]. El segundo punto, «¿por qué se aprende?», lo desarrolla más brevemente en 12,12-13,13, mientras que los puntos tercero, «¿quiénes aprenden y quiénes no?» (13,14), y cuarto, «¿quién es el verdadero maestro?» (14,15), son ya como una deducción lógica de los dos anteriores y que no necesitan mayor explicación. El mismo San Agustín declara desde el principio cuál va a ser el contenido: la disciplina cristiana dentro de la única Madre Iglesia, la católica (1,1), que

[10] *Epist.* 189,7; véase en F. VAN DER MEER, *San Agustín pastor de almas* (Ed. Herder, Barcelona 1965) 183ss.
[11] Cf. S. POQUE, o.c., 198.

enseña a vivir bien en el verdadero amor de Dios y del prójimo como a sí mismo [12], y que se reduce a uno solo como compendio de todos los mandamientos cristianos (2,2; 3,3; 4,4). Diferencia el amor verdadero del amor pernicioso que nace de la soberbia y que engendra la envidia que ciega a los avaros (7,7; 10 y 10,11) y los hace ser crueles (4,4; 5,5; 6,6), porque es el vicio diabólico (7,7), cuyo trato hay que evitar (9,9). Más aún: hay que amar a Dios al menos tanto como a la riqueza (11,11; 12,12), evitando el pecado para no temer la muerte y ser felices como los justos y los mártires (12,13), aunque no todos acepten ni fructifiquen como en la parábola del sembrador (13), pero el Maestro verdadero sigue enseñando (14,15) [13].

Es verdad que San Agustín busca el bien pastoral de las almas, pero es fácil advertir los cuatro elementos siguientes: apologético, doctrinal, moral y espiritual. El elemento apologético, para defender a los fieles del ambiente y mentalidad paganos, y a la vez ayudar y convencer a los donatistas a vivir la unión y concordia en la Iglesia con apoyos verdaderos de elevación moral, de tal modo que los ve compungidos y temerosos ante la muerte (11,12). El elemento doctrinal tiende a instruir en la verdad de la unidad, porque «Dios es el único Padre y la Iglesia es la única Madre» (3,3), y Cristo, que está en el prójimo (7,7), es el único Maestro que enseña en la única escuela de su cuerpo (la Iglesia), en la que hemos entrado gratuitamente (9), para practicar la caridad del prójimo con humildad (7,7). San Agustín pastor quiere que los fieles vivan bien su vida cristiana (1,1); el centro y fin de su predicación es Cristo, que es el que siembra y enseña; Agustín es sólo «la espuerta del sembrador» (1,1). Para vivir bien en cristiano hay que amar al prójimo como a sí mismo, porque en este único mandamiento están resumidos todos (6), y no hay que temer la muerte, sino el vivir mal (12,13); para evitarlo tiende hacia arriba, hacia el cielo, y que tu corazón no discorde hacia abajo, hacia la tierra, porque Dios ha hecho a las bestias inclinadas hacia el suelo, pero a ti te ha erguido sobre dos pies encima de ella (5,5). De este modo orienta y estimula la piedad cristiana: primero, como elevación a Dios

[12] Pensamiento frecuente en su predicación, cf. *Sermo* 34,7-8 [BAC n.53 (VII) 508-509: PL 38,212; 38,8-9; ibíd., 563-565: PL 38,239-240, etc.
[13] San Agustín sabía muy bien que muchos se hacían cristianos por las ventajas materiales y temporales. Desde que el emperador Teodosio decretó oficialmente cristiano a todo el Imperio, profesar el cristianismo facilitaba no pocas cosas, y lo contrario podía dificultar otras. De ahí que algunos lo hicieran no por motivos realmente religiosos, como lo advierte también en el *Sermón* 47,18 [BAC n.53 (VII) 688: PL 38,306].

(in deum), para amarle con todo el corazón; segundo, como plegaria, para guardar y proteger a su pueblo en los atrios de la casa de la disciplina, «en la cual hemos entrado gratis» (9); tercero, como ejercicio del amor de Dios, con la misma intensidad con que se ama la riqueza: «nolo a vobis ampliorem amorem; quantum diligitis pecuniam, tantum me amate» (5,5; 11), y al prójimo como a sí mismo (3,3; 6); cuarto, como dignidad de la persona humana, que lleva la frente hacia arriba, no como las bestias hacia abajo (5,5), es decir, que el pensar y el querer no sea terreno, sino celestial; que no se ponga en la vida perecedera, sino en la vida feliz, que es la eterna (6; 2,2; 12,13); quinto, como invitación a la esperanza, cuyo refugio es el Señor, con tres ejemplos: el del sembrador de la parábola (1,1; 13,14), el de los justos perseguidos y de los mártires y el del pobre mendigo Lázaro, que consigue la vida feliz o eterna (12,13), con una consecuencia muy estimable: la paciencia en medio de las miserias y de la vida presente pasajera; sexto, como lucha contra la avaricia, que ciega el alma con la soberbia, que es la madre de aquélla (7,7). A la avaricia, como apetito desordenado de riqueza, refiere y hace agudamente la alusión semántica de «pecunia», como derivada de «pecora», riqueza en ganado. Tiene siempre presente la estrecha relación entre liturgia-predicación y vida cristiana, orientando al cristiano con citas bíblicas, parábolas evangélicas, y hasta el empleo de dichos y refranes de paganos clásicos y del pueblo (9,9), que ayudan a profundizar y a grabar el aprendizaje de la doctrina cristiana con la esperanza de la vida feliz, que es la eterna. Todo ello expuesto en una forma asequible al pueblo y coloquial.

BIBLIOGRAFIA

Texto

PL 40,669-678.

Ediciones

DESIDERIO ERASMO, t.9 (Basilea 1664).
LOVAINA-LYON, t.9,318 (1664).
MAURINOS, t.8 (1649) (París 1685).
VENECIANA, t.6,581 (Venecia).
CORPUS CHRISTIANORUM LATINORUM (CCL), t.46 (Turnholt, Bélgica, 1969).

Traducciones

Alemana: ANDREA HABITZKY y ADOLAR ZUMKELLER, *Aurelius Augustinus, Der christliche Kampf und Die christiche Lebensweise* (Würzburgo, Augustinus Verlag 1961) XXX + 86 págs.
Española: FÉLIX RESTREPO, *Sermón de disciplina cristiana. Los grandes maestros de la doctrina cristiana* I (Ed. Razón y Fe, Madrid 1925) p.146-147.
Francesa: SAINT AUGUSTIN, *Oeuvres Complètes* (Bar-le-Duc) t.12 (1868) 315-322. Trad. M. Burleraux.

Estudios

R. VANDER PLAESTE, *Sermo de disciplina christiana,* praefatio: CCL 46,203-224.

SERMON SOBRE LA DISCIPLINA CRISTIANA

Argumento del sermón

I 1. *Aprender a vivir bien para llegar a vivir siempre.* Nos ha dicho la palabra de Dios en la Escritura, tomada para exhortación nuestra: *Aceptad la disciplina en la casa de la disciplina* [1]. Disciplina viene del latín *discendo* [2]. Casa de la disciplina es la Iglesia de Cristo. ¿Qué es lo que aquí se aprende y por qué se aprende? ¿Quiénes son los que aprenden y de quién aprenden? Se aprende a vivir bien. Y para eso se aprende a vivir bien: para llegar a vivir siempre. Aprenden los cristianos. Enseña Cristo. Entonces atended a lo que os diga en pocas palabras, según me lo inspire el Señor: lo primero de todo, qué es vivir bien. Lo segundo, cuál es el premio de una vida buena. Lo tercero, quiénes son verdaderos cristianos. Lo cuarto, quién es el maestro verdadero.

Todos estamos en la casa de la disciplina; pero muchos no quieren tener disciplina. Y lo que es más perverso: no quieren tener disciplina ni en la casa de la disciplina. Como además deben aceptar la disciplina en la casa de la disciplina para guar-

SERMO DE DISCIPLINA CHRISTIANA

[PL 40,669] *(CCL 46,207)*

I 1. Locutus est ad nos sermo Dei, et depromptus est ad exhortationem nostram, dicente Scriptura: *Accipite disciplinam in domo disciplinae* (Eccli 51,31.36). Disciplina, a discendo dicta est; disciplinae domus est Ecclesia Christi. Quid ergo hic discitur, vel quare discitur? Qui sunt qui [a] discunt, et a quo discunt? Discitur bene vivere. Propter hoc discitur bene vivere, ut perveniatur ad semper vivere. Discunt Christiani, docet Christus. Primo ergo, quid sit bene vivere; deinde, quae sit merces bonae vitae; tertio, qui sint veri Christiani; quarto, quis sit verus magister, pauca loquentibus nobis, sicut donat Dominus, audire dignemini. Omnes in domo disciplinae sumus, sed multi nolunt habere disciplinam; et quod est perversius, nec in domo disciplinae volunt habere disciplinam. Cum propterea debeant in domo disciplinae accipere disciplinam, ut servent

[1] San Agustín utiliza la lectura de una versión africana frente a la Vulgata, que lee: *Appropiate ad me, indocti, et congregate vos in domum disciplinae* (BAC 14,902). Véase nota complementaria n.26: *La disciplina cristiana*, p.701.

[2] Cf. *De libero arbitrio* 1,2: BAC n.21 ([5]III) 217: PL 32,1223; CSEL 74,4; *Soliloquia* 2,20: BAC n.10 ([5]I) 498: PL 32,894; Varro, *Lingua lat.* 6,62: «a docendo docere, a discendo disciplinam discere».

a] Sunt qui *omitt.* CCL.

darla también en sus casas, ellos, por el contrario, quieren tener indisciplina no solamente en sus casas, sino llevarla también consigo hasta la misma casa de la disciplina [3]. Entonces, aquellos en quienes no es estéril la palabra de Dios son los que tienen un corazón de oro, que no son como el camino, donde los pájaros arrebatan la semilla cuando ha caído; que no son como el pedregal, donde la semilla no puede tener raíz profunda, y aunque brota a tiempo, se seca en el estío; que no son como el campo espinoso, donde la semilla, cuando ha germinado y ha comenzado a entallecer, es sofocada por la densidad de las zarzas, sino que son como la tierra buena preparada para recibir la semilla y dar fruto: ya el ciento, el sesenta o el treinta. (Recordad vosotros, los que no sin razón entráis en la escuela de la disciplina, que he mencionado estas comparaciones del Evangelio.) Por tanto, los que son tales que acepten lo que el Señor se digna decir por mí. En efecto, siendo él el que siembra, ¿qué es lo que soy yo? Apenas la espuerta del sembrador. El se digna depositar en mí lo que él os va a esparcir. No queráis, pues, reparar en la vileza de la espuerta, sino en la caridad de la semilla y en la potestad del sembrador [4].

illam et in domibus suis; ipsi contra, indisciplinationem non solum in domibus suis habere volunt, sed ferre illam secum et ad domum disciplinae. Ideo apud quos non vacat verbum Dei, qui cor auri coniungunt; qui non sunt via, ubi semen *(208)* cum ceciderit ab avibus colligitur; qui non sunt petrosa loca, ubi semen altam radicem habere non potest, et ad horam exit, et in aestu arescit; qui non sunt ager spinosus, ubi semen cum germinaverit et in auras surgere coeperit, spinarum densitate suffocatur: sed qui sunt terra bona parata semen accipere, et fructum reddere vel centenum, vel sexagenum, vel tricenum (recordamini, qui non sine causa intratis disciplinae scholam, has me similitudines ex Evangelio commemorasse [cf. Mt 13,3-23]); qui ergo tales sunt, accipiant quod per me Dominus dicere dignatur. Ego enim, quoniam ille seminat, quid sum? Vix cophinus seminantis. Ipse in me ponere dignatur quod vobis spargat. Nolite ergo attendere ad vilitatem cophini, sed ad caritatem seminis et ad potestatem seminatoris.

[3] Referencia clara a los donatistas. El contexto no hay duda que es antidonatista. Véanse los sermones sobre el sembrador: *Sermo* 73 y 73A: BAC 441 (X) 368-377: PL 38,470s. Parece que les está exponiendo en qué consiste la disciplina dentro de la Iglesia: la unidad y la caridad no pueden estar separadas, y la unidad se logra sólo por la caridad. Pensamiento constante en San Agustín. A propósito de «Ideo apud quos non vacat verbum Dei, qui cor auri coniungunt...» (1.1), cf. A. Habitzky y A. Zumkeller, *Aurelius Augustinus, Der christliche Kampf und Die christliche Lebensweise* (Würzburgo 1961) 76-77. El donatismo había perdido influencia desde la Conferencia de Cartago de 411 para lograr la unidad, quedando proscrito por la política imperial bajo la presidencia del taciturno Marcelino. Pero, como ocurre siempre, San Agustín indica aquí que no todas las conversiones eran tan sinceras como parecía. Sobre los donatistas y el cisma donatista, cf. BAC n.53 (VII), notas complementarias 61, 62 y 63, p.764-766. *Sermo* 138: BAC n.443 (XXIII) 249-262: PL 38,763, predicado en Cartago.

[4] *Espuerta del sembrador,* «cophinus seminantis», y Cristo sembrador es una figura y expresión digna del ingenio humilde de San Agustín. Resalta el patetismo y celo pastoral de San Agustín-predicador para consolidar la unidad y la comprensión. Con este breve exordio San Agustín ha presentado a sus oyentes el esquema del sermón.

Qué es vivir bien

II 2. *Los preceptos de vivir bien están compendiados en un mandato breve y claro.*—¿Qué es el vivir bien que aquí se aprende? [5] En la ley hay muchos preceptos, donde está contenida, se manda y se aprende la misma vida buena. Los preceptos, sin duda, son muchos, innumerables. Apenas hay alguno capaz de contar las páginas en que están contenidos, ¿cuánto menos los mismos preceptos? Sin embargo, Dios quiso resumirlos y abreviarlos para que nadie pueda excusarse, bien porque no les va el leer, bien porque no saben, bien porque no los pueden entender fácilmente. Repito que, para que nadie tenga excusa en el día del juicio, quiso Dios, como está escrito, compendiar y abreviar su palabra sobre la tierra, según lo había predicho el profeta: *Realmente el Señor hará una palabra compendiadora y abreviadora sobre la tierra.* Esta misma palabra compendiada y abreviada quiso Dios que no fuese oscura. Además, breve, fácil de leer y clara, para que nadie diga: No me ha sido fácil entenderla. Las Sagradas Escrituras son como un inmenso tesoro que encierra en sí muchos preceptos maravillosos, a modo de muchas gemas y preciosos collares y vasos finos de buen metal. Pero ¿quién es capaz de examinar tan inmenso tesoro, de servirse de él y de llegar a descubrir todo lo que en él hay? Cuando el Señor puso esta parábola

II 2. Quid est ergo bene vivere, quod hic discitur? Praecepta multa sunt in Lege, quibus ipsa bona vita continetur, imperatur et discitur. Multa omnino praecepta sunt, innumerabilia. Praeceptorum ipsorum paginas vix quisquam enumerat, quanto magis ipsa? **[670]** Quae voluit tamen Deus, propter eos qui se possent excusare, vel quia eis non vacat legere, vel quia non norunt legere, vel quia non possunt facile intellegere, ut excusationem nemo habeat in die iudicii, voluit, sicut scriptum est, consummare et breviare verbum super terram, sicut de illo propheta praedixerat: *Verbum enim consummans et brevians faciet Dominus super terram* (Is 10,23). Hoc ipsum verbum con*(209)*summatum et breviatum, nec obscurum esse Deus voluit. Ideo breve, ne non vacaret legere: ideo apertum, ne dicat: Mihi non licuit intellegere. Thesaurus ergo est magnus divinarum Scripturarum, habens in se mirabilia praecepta multa, tanquam multas gemmas, et pretiosa monilia, et vasa ingentia et magni metalli. Sed quis potest scrutari thesaurum istum, et uti eo, et pervenire

[5] «Bene vivere, beata vita, quae vita perfecta est, ad quam nos festinantes posse perduci, solida fide, alacri spe, flagrante charitate praesumendum est», dice en el diálogo *De beata vita* 4,35: BAC n.10 ([5]I) 579: PL 32,976. «Praecepta multa sunt in lege», difícil de recordarlos todos, pero que están compendiados y abreviados en dos, como lo recuerda contra Celestio en *De perfectione iustitiae hominis* 5: BAC n.457 (XXXV) 183: PL 44,296; CSEL 42,10. Y aquí los condensa en uno solo. La cita literal «verbum enim consummans...» está en Rom 9,28. Esta misma idea en *Sermo* 179A,3: BAC n.443 (XXIII) 769-771.

en su Evangelio y dijo: *El reino de los cielos es semejante a un tesoro encontrado en el campo,* para que nadie se creyese incapaz de encontrarlo, añadió en seguida otra comparación diciendo: *El reino de los cielos es semejante a un comerciante buscador de finas margaritas, que encontró una margarita preciosa, y vendió todo lo que tenía, y la compra,* para que si eras un perezoso en buscar el tesoro, no lo seas en llevar debajo de la lengua una margarita, y entonces anda seguro adonde quieras [6].

El mandamiento del amor a Dios y al prójimo

III 3. *Quién es el prójimo.*—¿Cuál es esa palabra compendiadora y abreviadora? *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo. En estos dos preceptos está toda la ley y los profetas.* Esto es lo que se aprende en la casa de la disciplina: amar a Dios y amar al prójimo. A Dios como a Dios; al prójimo como a ti mismo. Efectivamente, no encontrarás a nadie igual a Dios para que se te pueda decir: Ama a Dios como le amas a ése. Sobre el prójimo se ha encontrado para ti una regla, porque has sido encontrado tú mismo, que eres igual a tu prójimo. Preguntas, ¿cómo amas a tu prójimo? Fíjate en ti mismo. Y como te amas tú, del mismo modo ama

ad omnia quae ibi sunt? Quando hanc similitudinem Dominus dedit in Evangelio suo, et dixit: *Simile est regnum caelorum thesauro invento in agro;* ne quis se minus idoneum diceret ad perscrutandum thesaurum, continuo dedit aliam similitudinem, *Simile est,* inquiens, *regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas, qui invenit unam pretiosam margaritam, et vendidit omnia quae habuit, et emit illam* (Mt 13,44-46); ut si piger eras ad perscrutandum thesaurum, non sis piger unam margaritam sub lingua ferre, et quo vis securus ambulare [a].

III 3. Quod est ergo verbum consummans et brevians? *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua; et diliges proximum tuum sicut te ipsum. In his duobus praeceptis tota Lex pendet et Prophetae* (Mt 22,37-40). Ecce quod discitur in domo disciplinae: Diligere Deum, diligere proximum; Deum tanquam Deum, proximum tanquam te. Non enim invenis parem Deo, ut possit tibi dici: Dilige Deum sicut diligis illum. De proximo inventa est tibi regula, quia *(210)* inventus es proximo tuo par tu ipse. Quaeris quomodo

[6] En Prov 21,20: El tesoro deseado descanse en vuestra boca, y en *Enarrat in Ps* 104, *Sermo* 4,19: BAC; PL 37,1390. «Unam margaritam sub lingua ferre». Cf. A. Habitzky, o.c., p.77, nt.141. Es preferible la lectura de muchos manuscritos: «et quo vis securus ambula».

a] ambula CCL.

al prójimo. No hay por dónde equivocarte. Quiero además recomendarte a tu prójimo para que lo ames como a ti mismo. Lo quiero, pero aún tengo miedo. Quiero decirte: ama a tu prójimo como te amas a ti mismo. Y tengo miedo: porque todavía quiero discutirte **cómo te amas a ti mismo**. No lo tomes a mal. Tú mismo, a quien va a ser encomendado el prójimo, no vas a ser perdonado fácilmente: no hay, pues, que tratarlo contigo de pasada. Tú eres un solo hombre, tus prójimos son muchos: porque en primer lugar no debes entender al prójimo algo así como a un hermano tuyo, consanguíneo o pariente legal. Porque todo hombre es prójimo para todo hombre. Se llaman prójimos el padre y el hijo, el suegro y el yerno. Nada hay tan prójimo como un hombre y otro hombre. Y si creemos que no son prójimos sino los que nacen de los mismos padres, vamos a fijarnos en Adán y Eva, y todos somos hermanos. Realmente hermanos en cuanto que somos hombres, y ¿cuánto más porque somos cristianos? En cuanto que tú eres hombre, Adán fue el único padre y Eva la única madre; en cuanto que tú eres cristiano, Dios es el único Padre y la Iglesia la única Madre[7].

diligas proximum? Attende te ipsum; et quomodo te diligis, sic dilige proximum. Non est ubi erres. Volo iam ergo et tibi committere proximum tuum, ut diligas eum tanquam te ipsum; volo, sed adhuc timeo. Volo tibi dicere: Dilige proximum tuum sicut diligis te ipsum; et timeo: adhuc enim discutere volo quomodo **[671]** diligas te ipsum. Noli ergo aegre ferre. Non es tu ipse facile dimittendus, cui est proximus committendus; non transitorie tecum agendum est. Tu unus homo es, proximi tui multi sunt. Non enim primo sic debes intellegere proximum, vel fratrem, vel cognatum, vel affinem. Proximus enim est omni homini omnis homo. Proximi sibi dicuntur pater et filius, socer et gener. Nihil tam proximum, quam homo et homo. Sed si putamus non esse proximos, nisi qui de iisdem parentibus nascuntur; Adam et Evam attendamus; et omnes fratres sumus. Et quidem fratres secundum quod homines sumus, quanto magis secundum quod christiani sumus? At id quod homo es, unus pater fuit Adam, una mater Eva: ad id quod christianus es, unus pater est Deus, una mater Ecclesia.

[7] Invitación clara a la humildad en la única Madre Iglesia (la católica). San Agustín hace gala de mansedumbre y comprensión cristianas. La idea de «la Iglesia única Madre» la trae San Cipriano en *La unidad de la Iglesia* 6. Es utilizada constantemente por San Agustín en su controversia antidonatista: *Sermo* 22,9-10: BAC n.53 (VII) 355: PL 38,154; 56,14; BAC n.441 (X) 125; 57,2, ibíd. 132, etc. Todos hermanos porque un mismo y único Padre los llama con su testamento a una misma herencia *(De vera religione* 46,89: BAC n.30 [^{3}IV] 158). Dice también: «Nada hay más prójimo al hombre que el hombre mismo» *(De moribus Ecclesiae catholicae* 1,26,49: BAC n.30 [^{3}IV] 279).

El amor a sí mismo

IV 4. *Cómo debe amarse a sí mismo aquel a quien se le ordena amar al prójimo como a sí mismo.*—Fijaos bien cuántos prójimos tiene cada hombre. Todos los hombres a quienes haya encontrado o a quienes haya podido unirse son prójimos tuyos. ¿Cómo, pues, poner en tela de juicio si se ama a sí mismo aquel a quien le han sido confiados tantos prójimos para que los ame así como se ama a sí mismo? Que ninguno se ofenda si le discuto cómo se ama a sí mismo. Ciertamente que yo lo discuto, pero que él mismo se reconozca. ¿Para qué discutirlo si lo voy a reconocer? Precisamente lo discuto para que él mismo se interpele, él mismo se descubra a sí mismo, él mismo no se oculte, él mismo no se esconda, él mismo se ponga ante sus propios ojos y no a sus espaldas. Cuando yo estoy hablando, que él haga eso; cuando yo lo ignore, que haga lo propio. ¿Cómo te amas? Tú, quienquiera que me oigas, más aún, quienquiera que oye a Dios por mí en esta casa de la disciplina, fíjate en ti, cómo te amas tú. Porque de cierto que si te pregunto si tú te amas, responderás que te amas. Porque, ¿quién se odia a sí mismo? Luego tú, si te amas, no amas la iniquidad. Porque si amas la iniquidad, no te lo digo yo, escucha el salmo: *El que ama la iniquidad, odia a su alma.* Luego si amas la iniquidad, escucha la verdad: la verdad que no te halaga, sino que te dice abiertamente: tú te odias. Cuanto más dices tú que te amas, te estás odiando, porque: *el que ama la ini-*

IV 4. Videte ergo quantos proximos habeat unus homo. Omnes homines in quos incurrerit, quibus iungi potuerit, proximi eius sunt. Quomodo ergo discutiendus est utrum diligat se, cui committendi sunt tot proximi, ut sic eos diligat tanquam se? Non ergo irascatur unusquisque, si discutio quomodo se diligat. Certe ego discutio, ipse se inveniat. Utquid enim discutio? Quia ego inventurus sum? Ideo discutio, ut ipse se interroget, ipse sibi appareat, ipse se non lateat, ipse sibi se non abscondat, ipse sibi se ante oculos suos, non *(211)* post dorsum ponat. Me loquente faciat hoc, me nesciente faciat hoc. Quomodo te diligis? Quisquis me audis, immo quisquis Deum per me audis, in hac domo disciplinae, attende te, quomodo te diligis. Profecto enim si te interrogem utrum diligas te, respondes quia diligis. Quis enim se odit? Hoc dicturus es: Quis enim se odit? Ergo non diligis iniquitatem, si te diligis. Nam si diligis iniquitatem, non ego dico, Psalmum audi: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam* (Ps 10,6). Ergo si diligis iniquitatem, audi veritatem; veritatem non te palpantem, sed aperte tibi dicentem: Odis te. Quanto magis dicis quia amas te, odis te: *Qui* enim *diligit iniquitatem, odit animam suam.* Quid dicam de carne, quae pars vilior est

quidad, odia a su alma. ¿Qué voy a decir de la carne, que es la parte más inferior del hombre? Si odia al alma, ¿cómo ama a la carne? Finalmente, los que aman la iniquidad y odian a su propia alma, ejercitan toda torpeza con su carne. Así, pues, tú, que amas la iniquidad, ¿cómo querías que se te encomendase el prójimo para que lo amases como a ti mismo? Hombre, ¿cómo [8] es que te pierdes? Porque si tú mismo te amas de modo que te pierdes, ciertamente que vas a perder también a aquel a quien amas como a ti mismo. No quiero, pues, saber a quién amas, ¡perece tú solo! O más bien, ¡corrige el amor; de lo contrario, renuncia a toda compañía! [9]

Amor pernicioso al prójimo

V 5. *El hombre bestial.*—Me vas a decir: yo amo al prójimo como a mí mismo. Lo sé, lo sé; tú quieres emborracharte con aquel a quien amas como a ti mismo. ¡Vamos a pasarlo hoy bien y a beber cuanto podamos! Fíjate que al amarte así, y al arrastrar al otro contigo, también le estás invitando a lo que tú amas. ¡Es necesario que al que amas como a ti mismo le invites también a lo que a ti te gusta! ¡Eres hombre muy humano o más bien eres bestial!, porque amas las mismas cosas que las bestias. Y, ciertamente, Dios hizo a las bestias postradas hasta la cara cuando se procuran el pasto de la tierra, y a ti te elevó de la tierra sobre dos pies. Quiso que tu cara

hominis? Si animam odit, carnem quomodo diligit? Denique qui amant iniquitatem, et oderunt animam suam, omnem turpitudinem exercent de carne sua. Iam ergo, qui diligis iniquitatem, quomodo tibi volebas committi proximum, ut diligeres eum tanquam te? Homo, quid perdis te? Si enim tu ipse sic te diligis ut perdas te; sic profecto perditurus es et eum quem diligis sicut te. Nolo ergo quemquam diligas: vel solus peri. Aut corrige dilectionem, aut respue societatem.

V 5. Dicturus mihi es [a]: Diligo proximum tanquam me ipsum. Audio plane, audio. Inebriari vis cum illo, quem diligis tanquam te ipsum. Bene nobis faciamus hodie, quantum possumus bibamus. Vide quia sic te diligis, et illum ad te trahis, et ad quod amas vocas. Necesse est ut quem diligis tanquam te ipsum, illuc illum trahas ad quod et tu te [b] amas. Hu**[672]**manus homo, immo belluinus, amando talia qualia belluae. Belluas enim Deus prostratas in faciem fecit, pastum quaeren*(212)*tes de terra; te in duos pedes erexit de terra. Tuam faciem sursum attendere

[8] *Quî* como adverbio: por qué, cómo.

[9] Celo pastoral de San Agustín predicador. El prójimo puede ser llevado al amor de Dios y a su servicio ya con el consuelo de la beneficencia, ya con la instrucción de la ciencia, ya con el rigor de la disciplina, que son las armas de nuestro apostolado (*Epístola* 155,4,15: BAC n.99 [³XIa] 447).

a] eris CCL.

b] te *omitt.* CCL.

se dirigiese hacia arriba. Que tu corazón no discorde de tu cara, ¡no vayas con la cara hacia arriba y con el corazón hacia abajo! Más aún: escucha la verdad y haz lo verdadero. ¡Arriba el corazón! [10] No seas un mentiroso en la casa de la disciplina. En efecto, cuando escuchas, responde; pero que sea verdad lo que respondes. Amate de este modo y amarás al prójimo como a ti mismo. ¿Qué es tener arriba el corazón sino lo que he dicho antes: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente?* Porque son dos los preceptos: ¿si dijera uno solo, no sería suficiente? También es suficiente uno solo si se entiende bien. Pues a veces la Escritura habla de este modo, como el apóstol Pablo: *No cometerás adulterio, no cometerás homicidio, no fornicarás. Y si queda algún otro mandamiento, está recapitulado en esta expresión: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor del prójimo no obra el mal. Porque la plenitud de la ley es la caridad.* ¿Qué es la caridad? El amor. Parece que no ha dicho nada del amor de Dios, sino que ha dicho que es suficiente sólo el amor del prójimo para cumplir la ley. Cualquier otro mandamiento está recapitulado en esta expresión, está cumplido en esta sola frase. ¿En cuál? *Amarás a tu prójimo como a ti mismo.* He ahí un solo mandamiento. Y ciertamente son dos

voluit. Non discordet cor tuum a facie tua. Non habeas faciem sursum, et cor deorsum: immo verum audi et verum fac: Sursum cor; ne mentiaris in domo disciplinae. Quando enim audis, responde; sed sit verum quod respondes. Sic te dilige, et diliges proximum tanquam te ipsum. Quid est enim sursum habere cor, nisi quod dictum est prius: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua?* Quia ergo duo praecepta sunt, si unum diceret, non sufficeret? Sufficit et unum, si intellegatur. Nam aliquando sic loquitur Scriptura, sicut Paulus apostolus: *Non adulterabis, non homicidium facies, non concupisces: et si quod est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur, Diliges proximum tuum tanquam te ipsum. Dilectio proximi malum non operatur. Plenitudo autem Legis est caritas* (Rom 13,9.10). Quid est caritas? Dilectio. Nihil videtur dixisse de dilectione Dei, sed solam proximi dilectionem dixit sufficere ad implendam legem. Quidquid est aliud mandatum, in hoc sermone recapitulatur, in hoc sermone impletur. In

[10] Véase nota complementaria n.27: *La elevación del hombre.* La *posición erguida,* en *Sermo* 241,7: BAC n.447 (XXIV) 465 y nt.12: PL 38,1137. Sobre «sursum cor», cf. Agustín, *Epístola* 189,7: «Et utique cum audimus ut cor sursum habeamus, non mendaciter respondere debemus, quod nosti quia respondemus» [BAC n.99b (²XIb): PL 33,856; CSEL 57,135-136]. Pensamiento muy frecuente en la predicación agustiniana: *Sermo* 25,7: BAC n.53 (VII) 399: PL 38,170; 53,14; BAC n.441 (X) 84: «Pues los mismos santos que habitan en la tierra, con su carne la pisotean, pero con el corazón habitan en el cielo. No en vano se les exhorta a que levanten su corazón... tampoco en vano el levantarse se hace en dirección a la cabeza»; 60,5: ibíd., 168; 169,16: BAC n.443 (XXIII) 663: PL 38,924; 177,5; BAC n.443 (XXIII) 731: PL 38,956; 237,3; BAC n.446 (XXIV) 435: PL 38,1123; 301,6; BAC n.448 (XXV) 382: PL 38,1383; 311,15; BAC n.448 (XXV) 533: PL 38,1420. Sobre el «sursum cor» y la mentira en *Sermo* 19,5: BAC n.53 (VII) 399: PL 38,170, etc. La misma idea, pero referida a la fe viva, fe y obras buenas, en *De fide et operibus* 22,40, p.600.

los preceptos en los cuales está resumida toda la ley y los profetas.

El hombre debe amar a Dios para ser feliz

VI. Fijaos cómo está más abreviado, y todavía somos perezosos. Ved que eran dos y se han reducido a uno. ¡Adelante! Ama al prójimo, y ¡te basta! Pero ámalo como te amas a ti mismo, no como te odias a ti mismo. Ama a tu prójimo como a ti mismo; pero lo primero es que te ames a ti mismo.

6. *No hay que amar al dinero de modo que no estés dispuesto a compartirlo con el prójimo.*—Tienes que examinar cómo te amas a ti mismo. Y tienes que oír: *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma, y con toda tu mente.* Pues como el hombre no pudo hacerse a sí mismo, tampoco puede hacerse feliz a sí mismo. Una realidad, que no es el mismo hombre, lo hizo hombre; otra realidad, que no es el mismo hombre, lo ha de hacer feliz. Ciertamente que él mismo, al errar, ve que no puede ser feliz por sí mismo, y ama otra cosa para ser feliz. Ama eso en el punto mismo en que cree que se hace feliz. Y ¿qué creemos que ama en el momento en que cree que se hace feliz? La riqueza, el oro, la plata, las posesiones; brevemente lo repito: la riqueza. Pues todo lo que poseen los hombres en la tierra, todo de lo que son dueños, se llama riqueza (o pecunia). Sea un siervo, un vaso, un campo, un árbol o ganado; cualquier cosa de éstas se llama pecunia-riqueza. Y ¿de dónde la riqueza fue llamada pecunia por primera vez? Porque los antiguos todo lo que tenían lo tenían en pécoras (o ganado), de ahí viene pecunia. De pécora se llama pecunia. Leemos que los antiguos patriarcas fueron pastores ricos [11]. Luego amas la riqueza, oh hombre; y riqueza para ti es aquello que crees que te puede hacer feliz, y la amas mucho. Querías amar a tu prójimo como a ti mismo, divide con él tu riqueza. Discutía qué cosa es: has sido encontrado [12]; has aparecido ante tus ojos, te has visto y te has valorado. No estás dispuesto a compartir con el prójimo tu riqueza. Pero ¿qué es lo que le responde la avaricia benigna? ¿Qué es lo que me responde? Si lo llego a dividir con él, habrá menos tanto para mí como para él; queda disminuido lo que amo, pues ni él lo tendrá todo ni yo tampoco. Pero porque le amo como a mí mismo, le deseo que tenga tanto que ni lo mío se disminuya y que él mismo se nivele conmigo.

quo? *Diliges proximum tuum tanquam te ipsum.* Ecce unum est. Certe duo praecepta sunt, in quibus tota Lex pendet et Prophetae.

VI. *Deus homini, ut beatus sit, diligendus. Pecunia non sic amanda, ut non sis paratus dividere cum proximo.* Videte quomodo plus breviatum est, et adhuc pigri sumus. Ecce quae duo erant, unum factum est. Prorsus proxi*(213)*mum dilige, et sufficit. Sed dilige quomodo te ipsum diligis, non quomodo te ipsum odisti. Dilige proximum tuum tanquam te ipsum; sed prius est ut diligas te ipsum.

6. Quaerere habes quomodo diligas te ipsum; et audire habes: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua.* Homo enim quomodo a se fieri non potuit, sic nec beatus fieri a se potest. Alia res eum fecit hominem, quod non est ipse homo: alia res eum factura est beatum, quod non est ipse homo. Denique errans videt ipse, quia per se non potest beatus esse, et amat aliud unde sit beatus. Unde se fieri putat beatum, hoc amat. Quid, putamus, amat, unde putat se fieri beatum? Pecuniam, aurum, argentum, possessiones: breviter dico, pecuniam. Totum enim quidquid homines possident in terra, omnia quorum domini sunt, pecunia vocatur. Servus sit, vas, ager, arbor, pecus; quidquid horum est, pecunia dicitur. Et unde est primum vocata pecunia. Ideo pecunia, quia antiqui totum quod habebant, in pecoribus habebant. A pecore pecunia vocatur. Legimus antiquos patres fuisse divites pastores. Ergo pecuniam diligis, o homo; unde putas te fieri beatum, pecunia est, et multum eam diligis. Volebas diligere proximum tanquam te ipsum, divide cum illo pecuniam tuam. Quid esses [a] discutiebam: inventus es; apparuisti tibi, vidisti te, considerasti te. *(214)* Non es paratus dividere cum proximo pecuniam tuam. **[673]** Sed quid mihi respondet benigna avaritia? Quid mihi respondet? Si divisero cum illo, minus erit et mihi et illi: minuetur quod amo, nec totum habebit ille, nec totum habebo ego. Sed quia diligo eum tanquam me ipsum, opto illi ut tantum habeat; ut nec meum minuatur, et ipse mihi coaequetur.

La envidia es un vicio diabólico que procede de la soberbia

VII 7. *Hay quienes desean bien al necesitado, pero no le dan nada.*—Te deseo la mejor manera de que no pierdas nada; y ojalá que digas la verdad o que, al menos, la desees. Porque temo que tengas envidia. ¿Cómo va a ser social tu

VII 7. Optas [b] unde nihil perdas: atque utinam hoc verum dicas, vel optes. Timeo enim ne invideas. Quomodo enim socialis erit felicitas

[11] Véase nota complementaria n.28: *La pecunia cuasi personificación de la riqueza.* Es clara la habilidad del profesor de retórica para saber jugar con el origen y el significado de las palabras utilizando su valoración bíblica e histórica. Graciano recoge este texto de San Agustín con la etimología de «pecunia» en el *Decreto:* Canon 6, causa 1, cuestión 3. Véase también el sentido de «pecunia» como talento «pecunia dominica» en *De fide et operibus* 27,49, p.614.

[12] Alusión clara al arrepentimiento, como el hijo pródigo que recapacita, se valora y es encontrado; cf. *Confesiones* 8,3,6: BAC n.11 (^{7}II) 316-18.

a] est CCL.
b] opto CCL.

felicidad a la que molesta la felicidad ajena? ¿O es que cuando tu vecino ha comenzado a enriquecerse y que ya va a levantar cabeza y a ir detrás de ti, no temes quizá que te siga y que te pase? ¡De seguro que amas al prójimo como a ti mismo! [13] *Pero yo no estoy hablando de los envidiosos,* ¡que Dios aparte esta peste de las almas de todos los hombres, cuánto más de los cristianos: el vicio diabólico del cual solamente el diablo es reo, y eternamente reo! Porque no se le ha dicho al diablo para ser condenado: has cometido adulterio, has robado, te has apropiado de la villa ajena, sino: tú, caído, has envidiado al hombre que estaba en pie. La envidia es el vicio diabólico; pero tiene su propia madre. La madre de la envidia se llama soberbia [14]. La soberbia hace envidiosos. Sofoca a la madre y no serás de la hija. Por esto Cristo enseñó la humildad. Yo no hablo a los envidiosos, hablo a los que desean el bien. Hablo a aquellos que desean bien a los amigos para que lleguen a tener tanto cuanto tienen ellos mismos. Desean bien a los necesitados, para que tengan también cuanto tienen ellos; pero

tua, quam torquet felicitas aliena? Nonne cum coeperit ditescere vicinus tuus, et incipere quasi surgere, et ire post te, times ne sequatur te, times ne transeat te? Certe diligis proximum tanquam te ipsum. Sed non loquor de invidis. Avertat enim Deus hanc pestem ab animis omnium hominum, nedum Christianorum; vitium diabolicum, quo solus diabolus reus est, et inexpiabiliter reus. Non enim dicitur diabolo ut damnetur: Adulterium commisisti, furtum fecisti, villam alienam rapuisti; sed: *Homini stanti lapsus invidisti. Invidentia dabolicum vitium est:* sed habet matrem suam. Superbia vocatur mater invidentiae. Superbia invidos facit. Suffoca matrem, et non erit filia [c]. Ideo humilitatem docuit Christus. Non ergo loquor invidis, bene optantibus loquor *(215)*. Illis loquor qui optant bene amicis, ut habeant tantum quantum habent et ipsi. Optant

[13] Fina ironía contra la avaricia. Unicamente es buena la avaricia de Dios, porque «*es nuestra salud*», dice en *Sermo* 125,8: BAC n.443 (XXIII) 74: PL 38,695; 177,1-2; BAC, ibíd., 726-272: PL 38,953, donde, hablando contra la avaricia, comenta: «Casi todos la condenan de palabra, y con los hechos quieren darle acogida. Contra ella han lanzado muchos acusaciones numerosas, de tamaño, de peso y verídicas; tanto los poetas como los historiadores, y los oradores y filósofos, y toda clase de gente de letras y profesiones, han hablado en cantidad contra la avaricia. Gran cosa es no tenerla; pero mucho mejor es carecer de ella *que hablar de sus males. ¿Qué diferencia* hay entre los filósofos, por ejemplo *(los estoicos,* en *Sermo* 150,5: BAC n.443 [XXIII] 36: PL 38,810), y el Apóstol en la condenación de la avaricia? ¿En qué se distinguen? Si ponemos atención, advertimos algo que es propio sólo de la escuela de Cristo». En efecto, Cicerón la llama «enfermedad del alma» *(Tusculanas* IV 79) y en *Los deberes* II 77 dice que «no hay vicio más negro que la avaricia»; para Virgilio, la avaricia «es madre de todos los vicios» *(Eneida* III 53), y el Apóstol: «la avaricia es la raíz de todos los males» (1 Tim 6,9). Imperio tiránico de la avaricia, en *In Io. evang.* tr.34: BAC.

[14] EDOUARD RANWEZ, siguiendo a Santo Tomás de Aquino (II-II q.36 a.4; *De Malo* q.10 a.3), recoge esta idea de San Agustín que declara a la soberbia-orgullo como causa eficiente de la envidia, cf. *Dictionnaire de Spiritualité* IX-1, 778. AGUSTÍN, *Epístola* 140,22,54: «Quoniam superbia mater est invidentiae» (BAC n.69 [[3]XIII]: PL 33,561: CSEL 44,201; *En. in Ps.* 100,9: «Superbia mater invidentiae est» et passim (BAC n.255 [XXI] 623: PL 37,1290).

c] eris filiae CCL.

no quieren darles de lo que ellos tienen. ¿Por eso te vanaglorías, hombre cristiano, porque deseas bien? Es mejor que tú el mendigo, que te desea muchas cosas y no tiene nada. Tú quieres desear bien al que no recibe nada de ti: da algo al que te desea bien. *Si es bueno desear bien, dale la recompensa.* Te desea bien el pobre, ¿por qué tiemblas? Voy más lejos: estás en la casa de la disciplina. Añado algo a lo que he dicho: da al que te desea bien. Es Cristo. El, que te lo ha dado, te lo pide a ti. Avergüénzate. El, siendo rico, quiso ser pobre para que tú tuvieses pobres a quienes dar. Da algo a tu hermano, da algo a tu prójimo, da algo a tu compañero. Tú eres rico, él es pobre. Esta vida es el camino, y camináis juntos.

LA LIMOSNA ALIGERA LA CARGA DE LAS RIQUEZAS

VIII 8. *Excusa cruel de los avaros so pretexto de piedad.*—Dices tal vez: Yo soy rico y él es pobre. Camináis juntos, ¿sí o no? ¿Qué es eso que dices: yo soy rico y él es pobre, sino: yo voy cargado y él va ligero? Yo soy rico y él es pobre. Recuerdas tu carga y alabas tu peso. Y lo que es más grave: ¡has sujetado a ti tu carga y por eso no puedes alargar la mano! Cargado y atado, ¿de qué te vanaglorías? ¿De qué te alabas? Suelta tus ataduras y disminuye tu carga. Da al compañero, así le ayudas y tú te aligeras. Mientras haces ponderados elogios de tu carga, Cristo sigue pidiendo todavía,

bene egentibus, ut habeant quantum et ipsi; sed nolunt illis dare ex eo quod habent. Inde te iactas, homo christiane, quia optas bene? Melior te est mendicus, qui plura tibi optat, et nihil habet. Bene vis optare nihil a te accipienti: da aliquid bene optanti. Si bonum est bene optare, redde mercedem. Optat tibi bene pauper, quid trepidas? Addo aliquid: In domo disciplinae es. Addo aliquid his quae [d] dixi, Da bene optanti; Christus est. Ipse a te petit qui tibi dedit. Erubesce. Ille dives pauper esse voluit, ut haberes pauperes quibus dares. Da aliquid fratri tuo, da aliquid proximo tuo, da aliquid comiti tuo. Tu dives es, ille pauper est. Vita ista via est, simul ambulatis.

VIII 8. Sed forte dicis: Ego dives, ille pauper est. Simul ambulatis, annon? Quid est quod dicis, Ego dives, ille pauper; nisi: Ego oneratus, ille levis? Ego dives, ille pauper. Sarcinam tuam commemoras, pondus tuum laudas. Et quod gravius est, constrinxisti ad te sarcinam tuam; ideo non potes porrigere manum. Onerate, ligate, quid te iactas? Quid te laudas? Solve vincula tua, minue de sarcina tua. Da comiti, et illum adiuvas, et te relevas. Inter has voces tuas laudantes [a] sarcinam tuam, adhuc Christus petit, et non accipit: et ob*(216)*tendis [b] nomen pietatis

a] laudantis CCL.
b] offendis CCL.

y no recibe [15]; y tú, so pretexto de piedad, ofendes cruelmente y dices: Y ¿qué voy a dejar para mis hijos? Yo le pongo delante a Cristo y él me opone sus hijos. Y ¿ésta es la gran justicia: que tu hijo tenga donde retozar orondo y que padezca necesidad tu Señor? *Cuando lo hicisteis a uno de estos mis más humildes, a mí me lo hicisteis.* ¿No lo has leído, no lo has advertido? *Cuando no lo hicisteis a uno de mis más humildes, no me lo hicisteis a mí.* ¿No lo has leído y no has temblado? Mira quién es el que tiene necesidad, y ¿tú enumeras a tus hijos? Bien: enumera a tus hijos; pero añade uno más entre ellos, añade a tu Señor. Tienes uno, que él sea el segundo; tienes dos, que sea él el tercero; tienes tres, sea él el cuarto [16]. ¡No te agrada oír nada de esto! Pues mira cómo amas a tu prójimo, a quien tú haces socio para tamaña perdición!

9. *Crueldad de los avaros.*—¿Te voy a decir que: Amas a tu prójimo? ¿Qué vas a decirle al oído, hombre avaro, sino: Hijo, o hermano, o padre, nuestro bien en esta vida es que vivamos bien? Cuanto mayor bien tengas, tanto más feliz serás [17]. *Parte* la luna y haz fortuna [18]. Esto se lo vas a contar a tu prójimo, pero eso no lo has aprendido en la casa de la disciplina ni lo has oído aquí.

crudelibus vocibus, et dicis: Et quid servo filiis meis? Christum illi oppono, filios suos mihi reponit. Ista [c] vero magna iustitia, ut habeat unde luxurietur filius tuus, egeat Dominus tuus? *Cum enim uni ex minimis* **[674]** *meis fecistis, mihi fecistis.* Non legisti, non advertisti? *Cum uni ex minimis meis non fecistis, nec mihi fecistis* (Mt 25,40.45). Non legisti, non timuisti? Ecce quis eget, et filios tuos numeras? Postremo numera filios tuos, adde unum inter illos, Dominum tuum. Unum habes, sit ille secundus; duos habes, sit ille tertius; tres habes, sit ille quartus: nihil horum vis. Ecce quomodo diligis proximum tuum, quem tibi facias socium ad istam perditionem.

9. Quid tibi dicturus sum: Diligis proximum tuum? Quid illi in aures insusurrabis, homo avare, nisi: Fili, aut frater, aut pater, bonum est nobis ut cum hic vivimus, bene sit nobis? Quantum habebis, tantus eris. Frange lunam, et fac fortunam *(217)*. Ista susurrabis proximo tuo, quae non didicisti in domo disciplinae, nec audisti hic [d].

[15] Hablando a los donatistas, dice en *Sermo* 164,7,9: «Distincta sunt onera. Videte nunc, nescio quis avarus intrat... Habes enim sarcinam Christi: inde portes cum altero onus proprium. Pauper est, dives es: onus illius paupertas est; tu tale onus non habes...» (BAC n.443 [XXIII] 603s: PL 38,899-900). El peso de las riquezas y su aligeramiento es frecuente en la predicación de SAN AGUSTÍN, *Sermo* 25A,4: BAC n.53 (VII) 407: PL 38,639; 53A 6: BAC n.441 (X) 94; 61,12; ibíd., 188; 164,9, etc; rico-carga, pobre-ligero, en *Sermo* 107A: BAC n.441 (X) 765-766.

[16] Cf. *Sermo* 86,11,13: «Fac locum Christo cum filiis tuis... Duos filios habes, tertium illum computa: tres habes, quartus numeretur: quintum habes, sextus dicatur: decem habes, undecimus sit. Nolo amplius dicere: unius filii tui serva locum Domino tuo» (BAC n.441 [X] 514: PL 38,529). Adviértase la *gradatio* al ir recogiendo la argumentación anterior para dar más fuerza a la idea en la siguiente.

c] ita CCL.

HAY QUE EVITAR LA CONVERSACIÓN PELIGROSA DE LOS AVAROS

IX. No quiero que ames así a tu prójimo. ¡Oh! Si pudiese hacer que no te juntaras con ninguno! *Las malas conversaciones corrompen las costumbres buenas* [19]. Pero no puedo, no puedo evitar que te juntes a quien le cuentes estos males que no quieres olvidar; y no solamente quieres no ser enseñado, sino que hasta te jactas de enseñarlos tú. No quiero, mejor aún, sí lo quiero, pero no puedo separarte de los oídos de los demás. Voy a amonestar a ésos, a cuyos oídos intentas rondar, en cuyos oídos maquinas penetrar y en cuyos corazones a través de los oídos te dispones a entrar. Tú, que recibes la pa-

IX. Nolo sic diligas proximum tuum. O si possem facere, ut nulli iungeris! *Corrumpunt* enim *mores bonos colloquia mala* (1 Cor 15,33). Sed non possum facere ut nemini iungaris, cui mala ista quae non vis dediscere insusurres; et non solum nolis dedoceri, sed affectes etiam docere. Nolo, immo volo, sed non possum, disiungere te ab auribus aliorum. Alios admoneam, ad quorum aures ambis, quorum aures penetrare moliris, ad quorum corda per aures intrare disponis. O qui accipis

[17] Cf. LUCILIUS, *Fragm.* 1119; HORATIUS, *Satirae* 1,1,62; APULEIUS, *Apología* 23; SÉNECA, *Epístola* 115,14. Véase A. OTTO, *Die Sprichwörter und strichwörtlichen Redensarten der Römer* (Leipzig 1890) 197-198. Además del valor moralista y didáctico de estos dichos, San Agustín aprovecha también la figura retórica del *homoiotéleuton* o final con el mismo sonido o rima de varias sentencias, juntamente con el paralelismo y las *isocolas* o expresiones breves de la misma extensión, por su importancia para despertar la atención y grabar bien una idea en los oyentes. Su empleo es frecuente en los sermones al pueblo, cf. J. OROZ RETA, *La retórica en los sermones de San Agustín* (Lib. Edit. Augustinus, Madrid 1963) 285-304.

[18] Proverbio púnico en opinión de R. ARBESMANN. Cf. A. HABITZKY, o.c., 80, nt.14. Sobre *el púnico y San Agustín,* véase *Sermo* 288,3: BAC n.448 (XXV) 136 y nt.3; *De Magistro* 13,44, en BAC n.6 (nota complementaria n.8) p.548.

[19] Como se ve, San Agustín aprovecha en su predicación los dichos populares o refranes, que además tienen contenido bíblico. Esta sentencia, tomada quizá por San Pablo del poeta Menandro, la expresa directamente así el refranero español: *Las malas conversaciones, de santos hacen ladrones* y *El mal hablar es semilla del mal obrar;* lo mismo que los proverbios del punto anterior: *quantum habebis, tantum eris,* que el Eclesiastés (10,19) resume: *El dinero todo lo allana,* y los Proverbios (19,4): *La riqueza multiplica los amigos;* y el español: *Como tenga dinero, tengo cuanto quiero, El dinero es el amo del mundo entero, Poderoso caballero es don dinero,* etc., y *El mendigo no tiene amigos, Quien a pobreza viene, amigos no tiene.* Lo mismo el *frange lunam et fac fortunam,* que el Eclesiastés (11,4) expresa así: *El que vigila el viento no siembra, el que mira a las nubes no siega;* y en español: *Quien mucho mira a la luna no siembra cosa alguna, El labrador con mucha astronomía, en eso se le va el día.* Cf. F. RODRÍGUEZ MARÍN, *Más de 21.000 refranes castellanos...* (Tip. de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid 1926). Véase JOSÉ OROZ RETA, *El genio paremiológico de San Agustín,* en *Augustinus* XXX n.129-131 (Madrid 1988) p.93-125.

d] hoc **CCL.**

labra sana en la casa de la disciplina: *Cerca tus oídos con espinos. Las malas conversaciones corrompen las costumbres buenas. Cerca tus oídos con espinos.* Cércalos, pero cércalos con espinos, para que quien se atreviere a entrar inoportunamente, no sólo sea rechazado, sino que también se vea compungido. Apártalo de ti. Dile: tú eres cristiano, yo soy cristiano. Nosotros no hemos recibido nada de esto en la casa de la disciplina; no aprendimos eso en aquella escuela a la cual entramos gratuitamente. No aprendimos eso a los pies de aquel maestro cuya cátedra está en el cielo [20]. No me hables de eso o no te acerques a mí. Esto quiere decir: *Cerca tus oídos con espinos.*

10. *La ceguera de los avaros.*—Me dirigiré a él. Eres un avaro, amas la riqueza y ¿quieres ser feliz? Ama a tu Dios. La riqueza no te hace feliz. Tú a ella la haces atractiva, ella a ti no te hace feliz. Pero porque amas mucho la riqueza, y veo que estás dispuesto a caminar adonde te ordenare tu concupiscencia, ¡perezoso!, camina adonde te reclama la caridad. Mira y advierte cuánta diferencia hay entre tu riqueza y tu Dios. Este sol es más hermoso que tu riqueza, y, sin embargo, este sol no es tu Dios. Pues si esta luz es más hermosa que tu riqueza, ¿cuánto más hermoso es aquel que hizo esta luz? O ¿acaso quieres comparar tu riqueza con la luz? Advierte que el sol se pone; enséñame ahora tu riqueza. Es brillante, pero de noche le quito el brillo. Ciertamente que tú eres rico, muéstrame tus riquezas. Ahora bien: si careces de luz, lo mismo que si no tienes con qué ver lo que tienes, ¿dónde están tus riquezas?

verbum sanum in domo disciplinae: *Sepi aures tuas spinis* (Eccli 28,28). *Corrumpunt bonos mores colloquia mala: sepi aures tuas spinis.* Sepi, et spinis sepi; ut ille qui importune intrare ausus fuerit, non solum repellatur, sed etiam compungatur. Repelle illum a te. Dic: Christianus es, Christianus sum; non hoc accepimus in domo disciplinae, non hoc didicimus in illa schola quam gratis intravimus; non hoc didicimus sub illo magistro cuius cathedra in caelo est. Noli mihi ista dicere, aut noli ad me accedere. Hoc est enim: *Sepi aures tuas spinis.*

10. Convertam me ad illum. Avarus es, pecuniam amas; beatus esse vis? Deum tuum ama. Pecunia te non facit beatum; tu eam facis ornatam, non illa te beatum. Sed quia multum amas pecuniam, et video quia pergis quo iusserit cupiditas; piger, perge quo iubet caritas; respice, et vide *(218)* quantum intersit inter pecuniam tuam et Deum tuum. Pulchrior est iste sol quam pecunia tua, et tamen sol iste non est Deus tuus. Porro si pulchrior est lux ista quam pecunia tua, quantum est pulchrior qui fecit hanc lucem? An forte comparare vis pecuniam tuam luci? Ecce occidit sol; ostende mihi pecuniam tuam. Nitet, et nocte subtraho lucernam; ecce dives es, ostende mihi divitias tuas. Iam si lumine priveris, iam si non habeas unde quod habes videas, ubi sunt divitiae tuae?

[20] Cf. (XIV) 15, p.648. Sobre la escuela de Cristo, cf. *Sermo* 177 (contra la avaricia) 2: BAC n.443 (XXIII) 727: PL 38,953. La *admonitio* agustiniana, como toque de atención y enseñanza pastoral, es constante en San Agustín: *Sermo* 67,1: BAC n.441 (X) 267: PL 38,433; 29,2; BAC n.53 (VII) 440: PL 38,186, etc., y *De Magistro* 11,36; 11,38; 14,46; *De libero arbitrio* 2,14,38; 3,25,76; véase en BAC n.6 (nota complementaria n.5) p.540ss.

CONTRA LA CEGUERA DE LOS AVAROS

X. Y, sin embargo, siendo tan horrenda la profundidad de la avaricia, no aparece ante los ojos ni sale a borbollones en las almas. Hemos visto que los avaros son también ciegos. Que me expliquen cómo los avaros son ciegos, por qué no ven [21]. Porque lo que tiene el avaro a la vez no lo tiene, por eso el avaro es ciego. ¿Por qué? Porque cree tenerlo, por eso es avaro. La fe lo hace rico: creyendo es rico, no viendo. ¿Cuánto mejor el que cree en Dios? Tú no ves lo que posees y yo te predico de este modo a Dios [22]. Aún no ves: ama y verás. ¡Ciego! Tú amas la riqueza que no verás jamás. Tú posees siendo ciego, morirás ciego; lo que posees, aquí lo vas a dejar. No lo tenías tampoco cuando vivías, porque no veías lo que tenías [23].

11. *Amar a Dios como a la riqueza.*—¿Qué te dicen de Dios? Atiende a esto de la misma Sabiduría: *Amala como a*

X. Et sic tamen horrenda profunditas avaritiae non patet oculis, et scatet animis. Vidimus et caecos avaros; **[675]** dicatur mihi unde avari sunt caeci, qui non vident. Quod habet nec habet, et tamen avarus est caecus. Quare? Quia credit se habere, avarus est. Fides eum facit divitem: credendo dives est, non videndo. Quanto melius fidem convertit ad Deum? Non vides quod possides, et Deum tibi sic praedico. Nondum vides: ama, et videbis. Amas pecuniam, o caece, quam nunquam videbis. Caecus possides, caecus moriturus es, quod possides hic relicturus es. Non tenebas et quando vivebas; quia non videbas quod habebas.

11. De Deo quid tibi dicitur? Ecce hoc tibi dicit ipsa Sapientia: Ama illum [a] *tanquam pecuniam* (Prov 2,4). Indignum est, iniuriosum est,

[21] *quî,* como adverbio: por qué...

[22] Avaricia-ceguera. Habilidad retórica de San Agustín para pasar de la fe ciega del avaro en las riquezas a la fe racional en Dios por el amor y la adhesión personal. De las figuras del sol, la luna, la luz, noche y tinieblas pasa a la felicidad-riqueza, avaricia-ceguera. Sobre la relación riqueza-felicidad, cf. *Sermo* 15A, 2: BAC n.52 (XII) 238-251. Otras veces, la avaricia la equipara a la hidropesía, como en *Sermo* 61,3: BAC n.441 (X) 179: PL 38,410; 63A, 2: ibíd., 225; 177,6, etc.

[23] Formas retóricas y frases rítmicas tan del gusto de San Agustín para calar en los oyentes. El avaro es ciego equivale a otras matizaciones frecuentes en San Agustín, como «ser rico y querer ser o hacerse rico», cf. *Sermo* 25A, 2: BAC n.53 (4VII) p.405; que se ajusta el esquema retórico del *posse* y el *velle,* cf. BAC n.447 (XXIV) 386, nota complementaria n.7; y al pensamiento platónico del *uti* y el *frui,* cf. BAC n.53 (VII) 760, nota complementaria n.48: *Usar y gozar;* en *De Trinitate* 10,11,18; *De civitate Dei* 11,15; *De libero arbitrio* 1,15,33.

a] amate illam CCL.

la riqueza[24]. Es indigno, es injurioso comparar a la Sabiduría con la riqueza; en cambio, sin injuria alguna el amor es comparado con el amor. En efecto, os veo ahora que amáis la riqueza de tal modo que, ordenándolo el amor a la riqueza, tomáis trabajo, sufrís ayuno, pasáis el mar, os atrevéis a enfrentaros a los vientos y al oleaje; sé cómo elegís lo que vais a amar, pero no sé qué añadir al amor con que amáis. Amadme así, yo no quiero ser amado más, dice Dios. Hablo a los malvados, hablo a los avaros: amáis la riqueza, amadme a mí otro tanto. De cierto que yo soy incomparablemente mejor; pero no quiero de vosotros un amor mayor. Cuanto amáis la riqueza, amadme a mí otro tanto. Que al menos nos avergoncemos, que confesemos y golpeemos el pecho en lugar de poner una losa sobre nuestros pecados. El que golpea el pecho y no se corrige, consolida los pecados, no los quita. Golpeemos el pecho, azotémonos y corrijámonos para que no nos castigue después aquel que es el maestro.

Hemos dicho qué se aprende aquí. Diremos por qué se aprende.

Aprender las letras humanas para un fin temporal

XI 12. *El miedo a la muerte.*—¿Para qué fuiste a la escuela, y fuiste castigado y llevado por tus padres; aunque huías, eras buscado, y una vez encontrado, eras traído a la fuerza, y llevado eras extendido? ¿Por qué fuiste azotado? ¿Por qué sufriste tantos males en la niñez? Para que aprendieses[25]. ¿Qué ibas a aprender? Las humanidades. ¿Para qué? Para conseguir riquezas y honores, para alcanzar las mayores dignidades[26]. Mira que tú vas a perecer, por una cosa perecedera has aprendido con tantos castigos y tanto trabajo, que todo eso es perecedero, y, sin embargo, el que te llevaba a la fuerza a tantos castigos te amaba. El mismo que te amaba te llevaba a la fuerza al castigo, para que fueras azotado; lo hacía porque te amaba; para que aprendieses, ¿qué? Las humanidades. ¿Las humanidades son cosa buena? Son buenas. Ya sé que me lo vas a decir: porque también vosotros, obispos, ¿no habéis leído letras? ¿Por qué no tratáis las divinas Escrituras con la misma literatura?[27] Así es en verdad. Pero no aprendimos letras para eso. En realidad, nuestros padres, cuan-

ut sapientia pecuniae comparetur; sed amor amori com*(219)*paratur. Video enim hic vos sic amare pecuniam, ut iubente amore pecuniae labores suscipiatis, ieiunia toleretis, mare transeatis, ventis et fluctibus vos committatis. Habeo unde eligam quod ametis, sed non habeo quod addam ad amorem quo amatis. Sic me amate, plus nolo me amari, ait Deus. Improbis loquor, avaris loquor: Pecuniam diligitis, tantum me diligite. Certe melior sum incomparabiliter: nolo a vobis ampliorem amorem; quantum diligitis pecuniam, tantum me amate. Erubescamus saltem, confiteamur, et pectora tundamus, non ut super peccata nostra pavimentum solidemus. Nam qui tundit pectus et non corrigitur, solidat peccata, non tollit. Tundamus pectus, et caedamus nos, et corrigamur a nobis, ne ille postea nos caedat, qui magister est. Diximus enim quid hic discatur: iam quare discatur.

XI 12. Quare ivisti in scholam, quare vapulasti, et a parentibus ductus, et fugitans quaesitus, et inventus attractus es, et adductus extensus es? Quare vapulasti? Quare tanta mala in pueritia pertulisti? Ut disceres. Quid disceres? Litteras. Quare? Ut haberetur pecunia, aut ut compararetur honor, et teneretur sublimitas dignitatis. Vide quia periturus, propter perituram rem, perituram rem cum tanto labore didicisti in tantis poenis, et amabat te qui te ad poenas trahebat; ipse qui te amabat, ipse te ad poenas trahebat; ut vapulares, amando faciebat; ut disceres, quid? Litteras. Bonae sunt litterae? Bonae [b]. Novi, dicturus es mihi: quare et vos, episcopi, *(220)* litteras legistis [c]; quare nunc [d] divinas Scripturas in ipsa litteratura tractatis. Ita vero: sed non ad hoc didicimus litteras. Non *enim parentes nostri, quando nos in scholam mittebant, hoc nobis dice-*

[24] Es preferible, para mayor claridad, la variante *illam* referida a *sapientia*. Nótese en lo que sigue la *admonitio* para conseguir con ingenio que el avaro ame a Dios como ama la riqueza. El avaro pasa toda clase de calamidades por la riqueza, ¿por qué no las soporta la caridad? Cf. *Sermo* 30,10: BAC n.53 (VII) 458: PL 38,192; y en *Enarrat. in Evang. Ion.* 48,1.

[25] San Agustín entra a exponer la segunda parte del sermón: por qué, para qué se aprende. Sobre las *letras* dice en *Confesiones* 1,9,14: «Inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser. Et tamen, si segnis in discendo essem, vapulabam...»; ibid., 1,12,19: «In ipsa tamen pueritia, de qua mihi minus quam de adulescentia metuebatur, non amabam litteras et me in eas urgeri oderam; et urgebar tamen et bene mihi fiebat, nec faciebam ego bene: non enim discerem, nisi cogerer...» (BAC n.77 [7II] p.85.90: PL 32,667.669; CSEL 33,12.17). Sobre los *castigos,* cf. *Sermo* 70,2: BAC n.441 (X) 300, que eran parte de la disciplina, cf. *Sermo* 83,8: ibid., 492; *De civitate Dei* 21,14: BAC n.172 (3XVII) p.793. Sin embargo, parece aceptar que los azotes eran necesarios, aunque no con la severidad de la que se quejaba Quintiliano, *Instit. orat.* 1,3,14. Aprender letras equivalía a *manum ferulae subducere* = presentar la mano a la regla.

[26] *Confesiones* 1,12,19: «Illi enim non intuebantur, quo referrem quod me discere cogebant praeterquam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae» (BAC n.11 [7II] p.90: PL 32.670; CSEL 33,17). *Letras* se entiende *artes liberales,* que eran siete: tres de carácter literario (la gramática, la retórica y la dialéctica) y cuatro de carácter matemático (la astronomía, la aritmética, la geometría y la música), cf. *Sermo* 183,4: BAC n.443 (XXIII) 180: PL 38,739.

[27] La forma tan directa de los oyentes parece indicar que está predicando también en presencia de otros obispos. Tal vez con ocasión de alguna Conferencia en Cartago entre el año 411-417. Sobre la *literatura y las divinas Escrituras,* cf. *Sermo* 46,28: BAC n.53 (VII) 645: PL 38,286: «consuetudine quidem Scripturarum nostrarum (nam quemadmodum loquantur auctores mundi, quid ad nos?)»: «Según la costumbre de nuestras Escrituras (pues, ¿qué nos importa a nosotros cómo hablen los autores del mundo?)». No le interesan los gramáticos, sino «la verdad sólida y cierta», cf. *Con Agustín y los gramáticos:* BAC n.53 (VII), nota complementaria n.51, p.761.

b] bonae *omitt.* CCL.
c] non legistis? CCL.
d] non CCL.

do nos enviaban a la escuela, no nos decían: Aprended letras para que consigáis leer los códices del Señor lo mejor que podáis. Tampoco los cristianos dicen eso a sus hijos, sino: Aprended letras, ¿para qué? Para que seas un hombre. Pues qué, ¿es que ahora soy una bestia? Lo repito: para que seas un hombre, a saber: para que seas eminente entre los hombres. De donde aquel proverbio: cuanto más tengas tanto mayor serás [28]. Para que tengas cuanto tienen los demás, o cuanto tienen unos pocos, o más que tienen los demás, o más que tienen esos pocos. Para que obtengas por ello honor, para que obtengas por ello dignidad. Y ¿dónde estarán todas estas cosas cuando llegue la muerte? ¿Cómo estimula este miedo, cómo interpela este miedo? ¿Cómo el solo nombre recordado por mí ha sacudido los corazones de todos? ¿Cómo habéis declarado vuestro temor con el gemido como testigo? Lo he oído, lo he oído; habéis gemido y teméis la muerte. Si teméis, ¿por qué no lo evitáis? Teméis la muerte, ¿qué teméis? Que ha de venir; que la tema o no la tema, tiene que venir; tarde o pronto, ha de venir. Si la temes, no obrarás de manera que lo que temes no exista [29].

bant: Discite litteras, ut habeatis unde legere possitis co**[676]**dices dominicos. Nec ipsi Christiani filiis suis hoc dicunt. Sed quid? Discite litteras. Quare? Ut sis homo. Quid enim? Modo pecus sum? Quod dico, ut sis homo, hoc est, ut sis eminens inter homines. Unde et illud proverbium: Quantum habebis, tantus eris. Ut habeas quantum ceteri, aut quantum pauci; aut plus quam ceteri, aut plus quam pauci; habeas inde honorem, habeas inde dignitatem. Et ubi erunt ista omnia, cum mors venerit? Quomodo stimulat, quomodo metus iste interpellat? Quomodo nomen ipsum a me commemoratum omnium corda percussit? Quomodo timorem vestrum teste gemitu declarastis? Audivi, audivi: gemuistis, mortem timetis. Si timetis, quare non cavetis? Mortem timetis: quid timetis? Ventura est: timeam, non timeam, venire habet; sero, cito, ventura est. Si timeas, non efficies ut non sit quod times.

[28] Cf. VIII, 9, p.638.

[29] El contexto está haciendo referencia constante a los principios metafísicos platónicos, desde que leyó el *Hortensio,* si bien San Agustín lo apoya todo en la Escritura. Este mismo pensamiento está entre las máximas estoicas para el comportamiento del sabio en la prosperidad y en la adversidad. Cf. *Sermo* 127,2: BAC n.443 (XXIII) 107: PL 38,107; 20,2; BAC n.53 (VII) 314: PL 38,139; 30,1; ibid., 555: PL 38,235; 30,5; ibid., 559: PL 38,237; 45,8; BAC n.55 (VII) 610. La viveza y comunicación con sus oyentes está demostrando que San Agustín habla en directo; que está predicando, y que su sermón produce efecto en los oyentes que reaccionan compungidos, lo mismo que otras veces cuando le aplauden. Cf. F. van der Meer, *San Agustín, pastor de almas* (Ed. Herder, Barcelona 1907) p.547-553.

La muerte buena va precedida de una vida buena

XII 13. *La muerte de los justos y de los mártires.*—Teme más bien aquello que depende de tu voluntad. ¿El qué? Pecar. Teme pecar, porque si has amado el pecado, te precipitarás en la muerte segura, que podrías evitar si no amaras el pecado. Pero ahora, tú que eres perverso, amas más la muerte que la vida. Que no sea así, te respondo. ¿Qué hombre hay que ame más la muerte que la vida? A lo mejor te convenzo de que tú amas más la muerte que la vida. Mira cómo te convenzo: Tú amas la túnica tuya, y quieres que sea buena. Amas tu villa, y quieres que sea buena; amas a tu hijo, y quieres que sea bueno; amas a tu amigo, y lo quieres bueno; amas tu casa, y la quieres buena. ¿Es que también quieres tener una muerte buena? Porque cada día pides: «Ya que la muerte ha de llegar, que Dios me dé una muerte buena», porque la muerte ha de llegar. Y también: «Que Dios aleje de mí una muerte mala». Luego amas más tu muerte que tu vida. Temes morir mal y no temes vivir mal. Corrige el vivir mal y teme morir mal. De seguro que no quieres temer: pues no puede morir mal el que haya vivido bien. Lo confirmo del todo y me atrevo a decirlo: *He creído, por eso hablé:* que no puede morir mal el que haya vivido bien. También te dices para ti mismo: ¿No han naufragado muchos justos? Con seguridad que no puede morir mal el que haya vivido bien. ¿No ha matado a muchos justos la espada enemiga? De seguro que no

XII 13. Illud potius time, quod si nolis, non erit. Quid? Peccare. Peccare time, quia si amaveris peccata, in aliam mortem irrues; quo posses non venire, si non amares peccata. Modo autem perversus plus amas mortem quam vitam. Absit, inquis. Quis est hominum qui plus amet mortem quam vi*(221)*tam? Forte convinco te, quia plus amas mortem quam vitam. Ecce unde te convinco. Amas tunicam tuam, bonam eam vis; amas villam tuam, bonam eam vis; amas filium tuum, bonum eum vis; amas amicum tuum, bonum eum vis; amas domum tuam, bonam eam vis. Quid est quod etiam bonam vis habere mortem? Quotidie enim rogas, ut quoniam mors ventura est, bonam mortem tibi Deus det; et dicis, Deus avertat a me malam mortem. Plus ergo amas mortem tuam, quam vitam tuam. Mori male times, male vivere non times. Corrige male vivere, time male mori. Sed noli timere: non potest male mori, qui bene vixerit. Prorsus confirmo, audeo dicere: *Credidi, propter quod locutus sum:* non potest male mori, qui bene vixerit. Iam tu dicis tibi: Non multi iusti naufragio perierunt? Certe non potest male mori, qui bene vixerit. Non multos iustos gladius peremit hostilis? Certe non potest male mori, qui bene vixerit. Non multos iustos latrones occiderunt? Non

puede morir mal el que haya vivido bien. Y los ladrones, ¿no han asesinado a muchos justos? Las fieras, ¿no han despedazado a muchos justos? Es seguro que no puede morir mal el que haya vivido bien. Yo te respondo: ¿De verdad que a ti te parece mal esa muerte? ¿Naufragar, morir a espada, ser despedazado por las fieras te parece a ti una muerte mala? ¿Acaso no padecieron esas muertes los mártires cuyos natalicios celebramos? ¿Qué género de muerte no han padecido? Y, no obstante, si somos cristianos, si recordamos que estamos en la casa de la disciplina, al menos cuando estamos aquí, cuando lo oímos aquí y si no lo olvidamos cuando salgamos de aquí, si recordamos que aquí lo hemos oído, ¿no creemos dichosos a los mártires? Investiga la muerte de los mártires; interroga a los ojos de la carne: han muerto mal. Interroga a los ojos de la fe: *La muerte de sus santos es preciosa a los ojos de Dios.* Si los imitas, todo eso que temes en la muerte, no lo temas en absoluto. Ea, obra bien para que tengas una vida buena. Y cualquiera que sea la circunstancia al salir de este mundo, vas al descanso, vas a la felicidad que no tiene temor ni fin. Efectivamente, en cierto modo es buena la muerte del rico entre púrpura y lino y es mala la muerte del sediento y del que desea una gota de agua en medio de los tormentos. En cierto modo, es mala la muerte del mendigo, echado a la puerta del rico, lamido por los perros, y deseando con hambre y sed las migajas de la mesa. Mala es la muerte, debe ser desterrada la muerte. Pero mira el fin: eres cristiano, enfoca el ojo de la fe. *Sucedió que murió aquel pobre, y fue llevado por los ángeles al seno de Abrahán.* ¿De qué le servía al rico su

multos iustos bestiae laniaverunt? Certe non potest male mori, qui bene vixerit. Et ego respondeo: Haec tibi enim videtur mala mors? Naufragio perire, gladio percuti, a bestiis laniari, mors mala tibi videtur? Nonne istas mortes martyres subierunt, quorum natalitia celebramus? Quod genus mortis non subierunt? Et tamen si christiani sumus, si in domo disciplinae nos esse meminimus, vel cum hic sumus, vel cum hic audimus, si exeuntes hinc non obliviscimur, si meminimus quod hic audimus, nonne martyres *(222)* beatificamus? Quaere mortes Martyrum; oculos carnis interroga: male mortui sunt. Oculos fidei interroga: *Pretiosa in conspectu Domini, mors sanctorum eius* (Ps 115, 10.15). **[677]** Quidquid ergo est quod exhorres in morte, omnino non exhorreas, si eos imitaris. Id age, ut bonam vitam habeas; et quaecumque occasio fuerit ut exeas de hoc corpore, exis ad requiem, exis ad beatitudinem, quae non habet timorem nec finem. Nam quasi [a] bona mors divitis in purpura et bysso: sed mala mors sitientis et inter tormenta guttam aquae desiderantis. Quasi mala mors iacentis pauperis ante ianuam divitis, inter linguas canum, in fame et siti micas de mensa desiderantis: mala mors, aversanda mors. Finem respice: christianus es, fidei oculum intende. *Contigit mori inopem illum, et efferri ab Angelis in sinum Abrahae.* Quid proderat diviti sepulcrum

a] quasi *omitt.* CCL.

sepulcro de mármol, muerto de sed en los infiernos? ¿Qué lejos estaban los harapos y la podre de sus llagas para el pobre que descansaba en el seno de Abrahán? Vio a lo lejos que descansaba aquel a quien había despreciado cuando yacía echado. Ahora elige la muerte y dime: ¿quién ha muerto bien y quién mal? Creo que mucho mejor el pobre que el rico. ¿Quieres ser enterrado con aromas y pasar sed en los infiernos? Responderás: No, ¡qué horror! Pienso que sabrás elegir. Luego aprenderás a morir bien cuando hayas aprendido a vivir bien. Porque el premio a una vida buena es la vida eterna [30].

Los oyentes buenos y malos

XIII 14. *Quiénes aprenden y quiénes no.* — Los que aprenden son cristianos: quienes oyen y no aprenden, ¿le importan al sembrador? No es el camino lo que atemoriza la mano del sembrador, no son las piedras ni las espinas: él siembra lo que es suyo. El que no ha temido caer en tierra mala no llega nunca a tierra buena. Yo al menos os hablo y os arrojo la semilla, siembro. No faltan quienes desprecian, quie-

marmoreum sitienti apud inferos? Quid oberant pauperi panni cum sanie ulcerum eius, requiescenti in sinu Abrahae? Longe vidit eum requiescentem, quem contempserat iacentem (cf. Lc 16,19-24). Modo elige mortem: dic mihi, quis bene mortuus est, quis male? Puto quia melius ille pauper, quam ille dives. An vis aromatibus sepeliri, et apud inferos sitire? Respondes: Absit a me. Puto quod hoc dices [b]. Disces ergo bene mori, si didiceris bene vivere. Merces enim bonae vitae, aeterna est.

XIII 14. Qui discunt, christiani sunt; qui audiunt et non discunt, quid ad seminantem? Seminantis manum non terret vita, non terrent lapides, non spinae: iactat ille quod suum est. Qui timuerit ne cadat in terram malam, non perve*(223)*nit ad terram bonam. Et nos dicimus, iactamus semina, spargimus semina. Sunt qui contemnunt, sunt qui

[30] De nuevo resalta el ingenio y la formidable dialéctica de San Agustín al servicio pastoral de las almas. La idea de la vida feliz es repetida constantemente por el santo, sorprendiendo siempre su profundidad. El tema de la muerte buena, feliz de los mártires, etc., es argumento de San Agustín en la controversia antidonatista: «Al mártir no lo hace la pena, sino la causa», cf. *Sermo* 53A, 13; BAC n.441 (X) 99: PL 38,306A, 1; BAC n.438 (XXV) 460: PL 2,693. *Pena y causa,* en BAC n.448 (XXI) 776 nt.4. Sobre Lázaro y el epulón, San Agustín predicador emplea el argumento ingenioso y la figura retórica de *oximoron,* donde aparece contradictorio lo afirmado para descubrir mejor la verdad y mover al auditorio. Cf. *Sermo* 14: BAC n.53 (VII) 217-226: PL 33A, 4; BAC n.53 (VII) 501: PL 38,fi140; 113A; 113B. Sobre el rico epulón y el pobre Lázaro, BAC n.449 (X) 826-853. El miedo a la muerte y a la vida perecedera (XI 12) es una alusión que trae PLOTINO en *Enneada,* 1,4,7, y que San Agustín recuerda con frecuencia en la invasión de los vándalos (POSIDIO, *Vita* 28,11). También es un pensamiento constante en los *estoicos* como disposición de ánimo y alegre esperanza para superar las contrariedades, cf. MAX POHLENZ, *La Stoa. Storia de un movimento spirituale* (La Nuova Italia Editrice, Florencia 1967) I, 182-183; II, 95-96.130ss. También *Mortalità.* ELEUTERIO ELORDUY, *El estoicismo* (Gredos, Madrid 1972) II, 154-156.168.

b] eliges CCL.

nes crtican, quienes se ríen. Si tememos a ésos, no llegaremos a sembrar nada y en la siega tenemos que tener hambre. Luego la semilla cae en tierra buena. Ya sé que quien oye y oye bien, se aparta y progresa. Se aparta de la iniquidad y progresa en la verdad; se aparta del mundo y progresa para Dios.

El Maestro verdadero

XIV 15. *Quién es el Maestro verdadero.* — En verdad, ¿quién es el maestro que enseña? No un hombre cualquiera, sino un apóstol. Realmente es un apóstol el que habla, y, sin embargo, no es un apóstol el que enseña. *¿Queréis tener acaso una prueba de que aquel que habla es Cristo?* [31] Cristo es el que enseña; tiene la cátedra en el cielo, como he dicho poco antes. Su escuela está en la tierra, y su escuela es su mismo cuerpo. La Cabeza enseña a sus miembros, la lengua habla a sus pies. Cristo es el que enseña: escuchemos, temamos, obedezcamos. Y ¡cuidado con despreciar también al mismo Cristo!, el cual nació en la carne por ti, fue envuelto en los pañales de la mortalidad; tuvo hambre y tuvo sed por ti; fatigado por ti, se sentó junto al pozo; cansado por ti, se durmió

reprehendunt, sunt qui irrident. Istos si nos timue**[678]**timus, nihil habemus seminare, et in messe habemus esurire. Ergo veniat semen ad terram bonam. Scio quia qui audit et bene audit, deficit, et proficit: deficit iniquitati, proficit veritati; deficit saeculo, proficit Deo.

XIV 15. Quis est enim magister qui docet? Non qualiscumque homo, sed Apostolus. Plane apostolus, et tamen non apostolus. *An vultis,* inquit, *experimentum eius accipere, qui in me loquitur Christus?* (2 Cor 13,3). Christus est qui docet; cathedram in coelo habet, ut paulo ante dixi. Schola ipsius in terra est, et schola ipsius corpus ipsius est. Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est qui docet: audiamus, timeamus, faciamus. Et ne contemnas et ipsum Christum, qui propter te in carne natus est, pannis mortalitatis circumdatus; propter

[31] Cf. IX, véase nota complementaria n.29: *El Maestro interior.* Esta idea que San Agustín desarrolla en *De Magistro,* la aplica aquí a la enseñanza y al aprendizaje de las verdades cristianas, como en *Sermo* 261,2: «Audi mecum: non, inquam, me audi, sed mecum. In hac enim schola omnes sumus condiscipuli: caelum est cathedra magistri nostri» [BAC n.447 (XXIV) 644: PL 38,1203; SPM 1,89]; *Sermo* 270,1: «In schola Domini condiscipulis loquimur, Magistrum enim habemus unum, in quo omnes sumus unum... Sub hoc ergo magistro, cuius cathedra caelum est, quia erudiendi sumus Litteris eius...» [BAC n.447 (XXIV) 748-749: PL 38,1237]; *Sermo* 292,1: «Magister autem unus est nobis, cuius schola in terra est, et cathedra in caelo» [BAC n.448 (XXV) 168: PL 38,1320]; *In epistolam Io. ad Parthos,* tract. 3,13: «Sonus verborum nostrorum aures percutit, magister intus est... si non est intus qui doceat, inanis fit strepitus noster... Magisteria forinsecus, adiutoria quaedam sunt, et admonitiones. Cathedram in caelo habet qui corda docet... Interior, ergo magister est qui docet, Christus docet, inspiratio ipsius docet...» [BAC n.187 (XXVIII) 245: PL 35,2004]; *De Magistro* 11,38: «Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus (cf. Ef 3,16.17), id est incommutabilis Dei atque sempiterna sapientia (cf. 1 Cor 1,24)» [BAC n.21 (5III) 659: PL 33,1216; CSEL 77,47]. Esta misma idea sobre la felicidad enseñada por el Maestro verdadero de 14,15 en *Sermo* 19,4: BAC n.53 (VII) 305: PL 38,135.

en la barca; oyó por ti injurias como un indeseable; por ti no apartó de su faz los salivazos de los hombres; recibió en su rostro bofetadas por ti; por ti colgó en la cruz; por ti entregó el alma; por ti fue puesto en el sepulcro. ¿Vas a despreciar acaso todo esto en Cristo? ¿Quieres saber quién es él? Recuerda el Evangelio que has oído: *El Padre y yo somos uno* [32].

16. *Conclusión.*—Vueltos al Señor [33], pidámosle por nosotros y por todo su pueblo, presente con nosotros en los atrios de su casa: a la cual se digne guardar y proteger por Jesucristo su Hijo, Señor nuestro, que con él vive y reina por los siglos de los siglos. Amén.

te esurivit et sitivit, propter te lassatus ad puteum sedit; propter te fatigatus in navi dormivit, propter te contumelias indignas [c] audivit; propter te a facie sua sputa hominum non abegit; propter te alapas in faciem accepit; propter te in ligno pependit; propter te animam effudit; propter te in sepulcro positus est. Haec omnia forte contemnis in Christo? Vis nosse quis sit? Recole Evangelium quod audisti: *Ego et Pater unum sumus* (Io 10,30).

16. Conversi ad Dominum, ipsum deprecemur pro nobis, *(224)* et pro omni plebe sua astante nobiscum in atriis domus suae: quam custodire protegereque dignetur; per Iesum Christum Filium suum, Dominum nostrum, qui cum eo vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

[32] Patetismo, uno de los elementos, muy propio del estilo agustiniano. En todo el *sermón, San Agustín desarrolla* el aspecto *cristológico* y eclesiológico del Símbolo de la Fe, por exigencia del tema que trata, pero supone todo el contenido trinitario, según la disciplina de la Iglesia.

[33] Cf. W. Roetzer, *Des hl. Augustinus Schriften als liturgie geschichtliche Quelle* (Munich) 238ss. Alguna copia trae la *conclusión-oración* siguiente: «Conversi ad Dominum Deum Patrem omnipotentem, puro corde ei, quantum potest parvitas nostra, maximas atque uberes gratias agamus; precantes toto animo singularem mansuetudimem eius, *ut preces nostras in beneplacito suo exaudire dignetur, inimicum a nostris actibus et* cogitationibus sua virtute expellat, nobis multiplicet fidem, mentem gubernet, spiritales cogitationes concedat, et ad beatitudinem perducat, per Iesum Christum filium eius. Amen».

c] indignus CCL.

SERMON A LOS CATECUMENOS SOBRE EL SIMBOLO DE LOS APOSTOLES

Versión, introducción y notas

TEODORO C. MADRID

SERMO AD CATECHUMENOS DE SYMBOLO

PL 40

INTRODUCCION

El Credo o Símbolo

El *Símbolo* o *Credo* es un documento histórico que transmite las verdades fundamentales de la revelación. San Agustín, en este *Sermón,* hace una exposición detallada, pero resumida a la vez, del texto del Símbolo bautismal romano-mediolanense y africano *utilizado en Hipona.* En él acentúa, después de la resurrección de la carne, *para la vida eterna.* Como en otras ocasiones [1], sigue el orden de los artículos que se enseñaban a los catecúmenos para que los aprendiesen de memoria, exponiendo cada vez algún punto práctico o más actual, que manifiesta la riqueza insondable de su contenido. Al fin y al cabo, la realidad es el misterio, cuya existencia revela Jesucristo como enviado del Padre. Por todo esto no es de extrañar que predomine muchas veces la forma interrogativa, porque quiere dar respuesta inteligible a las preguntas bautismales.

Fundamento y desarrollo

El fundamento y esquema de todo el sermón son los artículos de la fe. Su finalidad es hacer ver la importancia que tiene en la vida humana y cristiana, ayudando a aprenderlos de memoria para meditarlos y repetirlos con frecuencia. También tiene parte muy importante el ambiente en que se va a desarrollar la vida cristiana del bautizado, que es la lucha religiosa del norte de Africa. Y, para estar prevenido y saber defender la fe verdadera del credo, denuncia errores y debilidades humanas, sobre todo defiende la fe verdadera contra las herejías, en particular señala lo que más preocupa por su pe-

[1] Cf. *Sermones* en la entrega del Símbolo: 212, 213, 214, 215; y en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles.* Véase la historia del Símbolo, su importancia en las catequesis preparatorias al bautismo, su aprendizaje de memoria, así como el texto que emplea San Agustín en BASEVI, CLAUDIO, *Introducción a «La fe y el Símbolo de los Apóstoles»,* en este mismo volumen, p.365ss.

Después de los estudios de DEKKERS, ELIGIO, en *Clavis Patrum Latinorum* (Steenbrugge-'s Gravenhage 1961) p.79 n.309, y de FISCHER, BONIFACIO, en *Vetus Latina,* Lieterung I: «Verzeichnis der Sigel für Handschriften und Kirchenschriftstellen (Friburgo de Br. 1963) p.160, está fuera de duda *la autenticidad* de este sermón de San Agustín, cuyo desarrollo sigue la exposición de los doce artículos de la fe: 1. Creemos en Dios Padre Todopoderoso.—2. Y en Jesucristo, su Hijo único nuestro Señor.—3. Nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María.—4. Que padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado.—5. Resucitado de entre los muertos, ya no muere más, y subió al cielo.—6. Está sentado a la derecha del Padre.—7. De donde vendrá a juzgar a vivos y muertos.—8. Y en el Espíritu Santo.—9. En la Iglesia católica.—10. En el perdón de los pecados.—11. En la resurrección de la carne.—12. Y en la vida eterna.

ligrosidad en aquella zona, que, además del paganismo y el maniqueísmo, son el arrianismo, el donatismo y el pelagianismo.

El desarrollo del sermón es muy sencillo, como lo es la formulación del símbolo: Después de una introducción sobre la recitación frecuente del credo o símbolo y su valor como regla de la fe (1,1), comienza a exponer cada uno de los artículos. Por consiguiente, como en los otros sermones sobre el Símbolo, son muchos los errores que San Agustín rebate, y también las ideas luminosas que ofrece con matices nuevos y originales en su exposición.

Aspectos principales

Los puntos fundamentales que trata se refieren a estos cuatro aspectos doctrinales sobre todo: el trinitario, el cristológico, el mariológico y el eclesiológico.

Comienza proclamando en el primer artículo el Símbolo sobre Dios Padre Todopoderoso, con una alusión muy suya a la Iglesia-Madre y al dogma de la creación y del pecado original, para explicar el porqué de los exorcismos (1,2). Del capítulo segundo al capítulo cuarto (2,3-4,12) habla del Hijo único de Dios, igual al Padre, de su nacimiento eterno y de su nacimiento humano de la Virgen María; de su pasión y muerte de cruz como ejemplo de paciencia y de obediencia; de su sepultura y resurrección; de su ascensión al cielo y el final feliz a la derecha del Padre, que vendrá a juzgar a vivos y muertos. El capítulo quinto (5,13), sobre el Espíritu Santo Dios y el cuerpo humano, que es su templo. El capítulo sexto (6,14), sobre la Iglesia santa, una, verdadera y católica en lucha contra las herejías. Los capítulos séptimo y octavo (7,15-8,16), sobre el perdón de los pecados y los tres modos de perdonarlos: el bautismo, la oración y la penitencia. Finalmente, el capítulo noveno (9,17), sobre la resurrección de la carne y la vida eterna.

a) Expone con algún detenimiento el *aspecto trinitario.* Se detiene en explicar la omnipotencia de Dios y su acción creadora, acentuando que es todopoderoso precisamente *porque no puede negarse a sí mismo* y porque hace bien todo lo que quiere. Lo mismo el Padre que el Hijo (2,3). Trae unas reflexiones muy originales y ricas sobre la unidad de Dios y Señor por la caridad o amor inseparable (2,4); sobre la igualdad contra los arrianos (2,5); sobre el nacimiento eterno y la analogía del fuego y el resplandor, que son coevos (2,8); sobre el Espíritu Santo, que edifica nuestros cuerpos como templo suyo (5,13). Dios todopoderoso creó al hombre a su imagen para que dominase todo lo creado, pero el hombre pecó y heredó la muerte. De aquí la necesidad del bautismo del Salvador y el porqué de los exorcismos de los niños «para expulsar el dominio enemigo del diablo, que es quien engaña al hombre» (1,2). Referencia muy clara a la controversia pelagiana.

b) Desde el primer artículo hasta el final el pensamiento de San Agustín es *cristológico-teándrico,* cuyas premisas están en el Hijo Unigénito de Dios todopoderoso y Señor igual en todo al Padre, pero que se hace hombre humilde, salvador del hombre, por amor al Padre y por amor al hombre, de quien es ejemplo de paciencia y de obediencia, abogado y juez, que perdona y precede para la felicidad de la vida eterna.

c) Realza especialmente el *aspecto mariológico* exponiendo el nacimiento humano y virginal del Hijo de Dios de María siempre Virgen para sanar a los soberbios (3,6; 3,8; 4,12 final).

d) Tiene importancia especial la explicación que hace del *aspecto eclesiológico.* Ya lo enuncia en la introducción cuando dice: «porque vais a comenzar a tener a Dios por Padre, cuando hayáis nacido por medio de la Iglesia Madre» (1,1). En 6,14, como también en el *sermón* 215,9, presenta *las cuatro notas* siguientes de la Iglesia: «la Iglesia *santa,* la Iglesia *una,* la Iglesia *verdadera,* la Iglesia *católica,* que lucha contra las herejías... y no puede ser vencida».

e) Entre las cuestiones especiales toca particularmente la existencia del pecado original, el porqué de los exorcismos en los niños (1,2); la eficacia del bautismo y el carácter o señal indeleble del bautizado, definido por el Concilio tridentino como «cierta señal espiritual e indeleble» (Denz.-Sch. 1609), y que San Agustín aclara con el ejemplo del soldado (8,16), ya que la milicia imprime carácter. Trae unas reflexiones bellísimas sobre el perdón de los pecados (7,15; 8,16), sobre el nacimiento perfecto y eterno del Hijo Unigénito, que no puede envejecer (2,5), que es coeterno con el Padre. Y para hacer más inteligible su pensamiento busca entre las criaturas alguna analogía que haga comprensible esta idea, y la encuentra con mucho ingenio en la *coevidad* del fuego y el resplandor como analogía de la coeternidad del Padre y del Hijo. El fuego es padre-coevo del resplandor, hijo-coevo porque ambos, fuego y

resplandor, comienzan a existir al mismo tiempo. Ahora bien: como la existencia del Padre y del Hijo, que son eternos, es desde siempre a la vez, tenemos que el Padre y el Hijo son coeternos. Habla de la cruz de Cristo, campeón supremo del sufrimiento y ejemplo de obediencia y de paciencia, muy superior al ejemplo de Job, con la esperanza cierta de la resurrección y la vida eterna (3,10). Resalta también la inhabitación del Espíritu Santo en el bautizado, al que constituye en templo vivo del Espíritu Santo, que es un solo Dios con el Padre y el Hijo (6,13). Insiste en el perdón de todos los pecados por el bautismo (1,2) y de los pecados graves por la humildad de la penitencia, y de los veniales por la oración de cada día. Pero deja claro que Dios perdona los pecados únicamente a los bautizados (7,15; 8,16).

Riqueza bíblica

Como en todas sus obras, sorprende también la riqueza bíblica de este sermón, con 27 citas de la Escritura: 8 del Antiguo Testamento: 2 del Génesis (1,3; 1,6); 1 de Isaías (53,8); 3 de los Salmos (115,12; 74,8; 21,2); 1 de Job (1,2); 1 de 3 Reyes (2,38, según los XXL); y 19 del Nuevo Testamento: 3 de Romanos (10,10; 6,9 [dos veces]); 1 de 2 Timoteo (2,13); 5 de Mateo (6,24; 25,34; 41; 6,30; 16,18; 6,12); 2 de Hechos (4,32; 7,47-48); 2 de Juan (5,9; 16,15); 1 de Santiago (5,11); 4 de 1 Corintios (6,19; 12,24; 15,36-38; 3,17); 1 de Efesios (5,23).

BIBLIOGRAFIA

Texto

MIGNE, PL 40,627-636.

Ediciones

Basileense t.9 (Basilea 1529) 752-757.
Lovaniense t.9 (Lyon 1664) 249-252.
Corpus Christianorum, series latina 46 (Turnholt-Bélgica 1969) 179-199.
Maurina, considerada edición príncipe, t.6 (París 1685) 547-556.
MIGNE, *Patrología latina* t.40 (París 1887) 627-636.

Traducciones

Francesa: BURLEREAUX t.12 (Bar-le-Duc 1868) 306-314.

Estudios

BÜHLER, C. F., *The Apostles and the Creed:* «Speculum» t.28 (1956) 333-339.
CROI (CROY), JEAN DE, *Contra Meynier Bernard* (Ginebra 1955).
EICHENSEER, CAELESTIS, *Das Symbolum apostolicum beim heiligen Augustinus mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs* (Erzabtei St. Ottilien 1960).
MEYNIER, BERNARD, *Le véritable Augustin dans ses quatre livres du Symbolo de la foi aux cathechumenes* (Foix 1655).
SIZOO, A., *De echtheid van A. «Sermo de Symbolo ad Catechumenos»:* «Gereformeerd theologisch tjdschrift» 41 (1940) 286-300.
THOMASSIN, LOUIS, *Remarques sur divers ouvrages de St. Augustin,* Ms. Tours, B. M. 303; 403 fol.

SERMON A LOS CATEÇUMENOS SOBRE EL SIMBOLO DE LOS APOSTOLES [1]

El Credo, como regla de la fe, está tomado de las Escrituras. La omnipotencia de Dios y los exorcismos de los niños

I 1. *El Credo, llamado Símbolo.*—Recibid, hijos, la regla de la fe que se llama Símbolo, y al recibirla, escribidla en el corazón para repetirla todos los días: antes de dormir, al salir de casa y al empezar vuestras tareas; que el credo sea vuestra mejor defensa. Nadie escribe el credo solamente para leerlo, sino también para repasarlo, de modo que sea vuestro recordatorio y no permita que el olvido borre lo que ha repetido vuestra diligencia. Tenéis que creer lo que vais a escuchar, y lo que ya estáis creyendo tenéis que proclamarlo también con la voz, porque dice el Apóstol: *se cree con el corazón para alcanzar la justicia, y con la boca se confiesa para alcanzar la salvación.*

SERMO DE SYMBOLO

Ad catechumenos

[PL 40,627] *(CCL 46,185)*

I 1. Accipite, filii [a], regulam fidei, quod Symbolum dicitur. Et cum acceperitis, in corde scribite, et quotidie dicite apud vos; antequam dormiatis, antequam procedatis, vestro Symbolo vos munite. Symbolum nemo scribit ut legi possit; sed ad recensendum, ne forte deleat oblivio quod tradidit diligentia, sit vobis codex vestra memoria. Quod audituri estis, hoc credituri; et quod credideritis, hoc etiam lingua reddituri. Ait enim Apostolus: *Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*

[1] El Símbolo, palabra técnica tomada del vocabulario comercial para aplicarla al negocio del espíritu que busca la piedra preciosa o caridad [cf. *Sermón* 212,1; 213,2; 214,12, en BAC n.447 (XXIV) 145.152.176], es sinónimo de el Credo o regla de fe, que tanto en su origen como en su uso surge con la profesión pública del cristianismo, sobre todo en el mundo latino; aunque, como fórmula breve para expresar la fe cristiana, viene de la época apostólica a la vez que el rito del bautismo de adultos, siendo una tradición viva de la Iglesia y de su magisterio. Cf. Camelot, P. Th., *Les recherches récents sur le Symbole des Apôtres et leur portée théologique:* RechScRel 39 (1951-1952) 323-327.

a] filii *omitt.* CCL.

Este es el credo que tendréis que repasar y recitar. Las palabras que habéis oído están en la Escritura divina. Pero para que lo recuerden hasta los más torpes, y todos puedan recitarlo, retenerlo y creerlo, ha sido recogido de la Escritura y resumido en un texto breve para que todos puedan profesar y saber lo que creen [2].

¿Es que habéis oído ahora únicamente que Dios es todopoderoso? Porque también vais a comenzar a tener a Dios por Padre, cuando hayáis nacido por medio de la Iglesia Madre.

2. *Dios Padre Todopoderoso.*—Por consiguiente, habéis aceptado, meditado y comprendido lo que habéis profesado al decir: Creo en Dios Padre Todopoderoso. Dios Todopoderoso, a pesar de poderlo todo, ni puede morir, ni puede ser engañado, ni puede mentir, que es lo que dice el Apóstol: *no puede negarse a sí mismo.* No puede hacer muchas cosas, y, sin embargo, es todopoderoso, precisamente porque no puede hacer esas cosas, que no pueden ser hechas. En efecto, si pudiera morir, ser engañado, equivocarse, hacer injusticias, no sería todopoderoso, porque si algo de esto hubiera en él, no sería digno de ser todopoderoso. Nuestro Padre Todopoderoso no puede pecar en absoluto. Y hacer todo lo que quiere es su omnipotencia. Hace lo que quiere bien, lo que quiere justamente; pero todo lo que se hace mal no lo quiere. Nadie puede resistir al todopoderoso para no hacer lo que él quiere.

(Rom 10,16). Hoc est enim Symbolum, quod recensuri estis et reddituri. Ista verba quae audistis, per divinas Scripturas sparsa sunt: sed inde collecta et ad unum redacta, ne tardorum hominum memoria laboraret; ut omnis homo possit dicere, possit tenere quod credit. Numquid enim modo solummodo audistis quia Deus omnipotens est? Sed incipitis eum habere patrem, quando nati fueritis per Ecclesiam matrem.

2. Inde ergo iam accepistis, meditati estis, et meditati tenuistis, ut dicatis: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Deus omnipotens est; et cum sit omnipotens, mori non potest, falli non potest, mentiri non potest; et, quod ait Apostolus, *negare se ipsum non potest* (2 Tim 2,13). Quam multa non potest, et omnipotens est: et ideo omnipotens est, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si *(186)* fallere, si inique agere, non esset omnipotens: quia si hoc in eo esset, non fuisset dignus qui esset omnipotens. Prorsus omnipotens Pater noster peccare non potest. Facit quidquid vult: ipsa est omnipotentia. Facit quidquid bene vult, quidquid iuste vult; quidquid autem male fit, non vult. Nemo resistit omnipotenti, ut non quod vult faciat. Ipse fecit caelum et terram, mare et omnia quae in eis sunt, in-

[2] La misma idea en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* (1,1): *Sermón* 58,13; 59,1; 212,2; 213,2; 214,1-2, donde utiliza el mismo texto de Rom 10,9-10; *Sermón* 215,1. Insiste en la repeticóin frecuente del símbolo durante el día, lo mismo que en *Sermón* 215,1; 212,2. Al final insinúa una realidad nueva: la de Dios Padre-Iglesia Madre por el bautismo.

El ha hecho el cielo y la tierra, el mar y los seres que habitan en ellos; lo invisible y lo visible. Lo invisible, es decir, los moradores del cielo, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades, los arcángeles y los ángeles, que, si nosotros vivimos bien, serán conciudadanos nuestros. Hizo también las cosas visibles del cielo: el sol, la luna y las estrellas. Embelleció la tierra con los animales terrestres; llenó el aire de volátiles, la tierra de seres que andan y de reptiles, el mar con los seres que nadan. Todo lo llenó con sus criaturas apropiadas. Creó también al hombre a su imagen y semejanza en el espíritu. Porque ahí está la imagen de Dios, que el mismo espíritu no puede comprender, y ni siquiera a sí mismo, donde está la imagen de Dios [3].

Fuimos creados hombres para dominar a todas las criaturas, pero caímos por el pecado del primer hombre, y todos hemos heredado la muerte. Nos hicimos débiles mortales, llenos de temores y de errores. Este es el mérito del pecado, con este mérito y su perversidad viene todo hombre al mundo.

Por esta razón, como habéis visto hoy y lo sabéis bien, son exuflados y exorcizados los niños, para expulsar de ellos el dominio del enemigo, del diablo, que es quien engaña al hombre para apoderarse de los hombres. Por tanto, no es la criatura de Dios la que es exorcizada o exuflada en los niños, sino el enemigo bajo cuyo dominio están todos los que nacen con el pecado, es decir, con el primero de todos los pecados. Por esto, como la caída de uno solo envió a todos a la muerte,

[628] visibilia et visibilia: invisibilia, sicut sunt in caelis Sedes, Dominationes, Principatus, Potestates, Archangeli, Angeli, si bene vixerimus, cives nostri. Fecit in caelo visibilia; solem, lunam, stellas. Suis animalibus terrestribus ornavit terram, implevit aerem volatilibus, terram ambulantibus et serpentibus, mare natantibus: omnia implevit suis creaturis propriis. Fecit et hominem ad imaginem et similitudinem suam in mente: ibi est enim imago Dei; ideo mens ipsa non potest comprehendi nec a se ipsa, ubi est imago Dei. Ad hoc facti sumus, ut creaturis ceteris dominemur; sed per peccatum in primo homine lapsi sumus, et in mortis haereditatem omnes devenimus. Facti sumus humiles mortales, impleti sumus timoribus, erroribus: hoc merito peccati; cum quo merito et reatu nascitur omnis homo (cf. Gen 1-3). Ideo sicut vidistis hodie, sicut nostis, et parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut pellatur ab eis diaboli potestas inimica, quae decepit hominem, ut possideret homines. Non ergo creatura Dei in infantibus exorcizatur aut exsufflatur: sed ille sub quo sunt omnes qui cum peccato nascuntur; est enim princeps peccatorum. Ac per hoc propter

[3] San Agustín no se detiene en exponer, como hace otras veces, v.gr. en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* (2,2) y *Sermón* 214,2; 215,2, la creación de la nada, sino que resalta la omnipotencia de Dios, que no puede fallar porque es su querer, su ser, la verdad, el bien, como en *Sermón* 213,2; 214,3-4. Enumera las obras de la Creación, sobre todo la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios.

Dios ha enviado también a uno solo, sin pecado, para librar del pecado a todos los que crean en él y llevar a todos a la vida [4].

EL HIJO ÚNICO DE DIOS, ENGENDRADO POR EL PADRE, ES DIOS TODOPODEROSO, IGUAL AL PADRE

II 3. *Creemos también en su Hijo, esto es, en el Unigénito de Dios Padre Todopoderoso, nuestro Señor.*—Cuando oyes Hijo Unico de Dios, reconoce también a Dios, porque el Hijo Unico de Dios no puede no ser Dios. El engendró lo mismo que él es, aunque él no es el mismo que ha engendrado. Pues si es verdadero Hijo, tiene que ser lo mismo que es el Padre, y si no es lo mismo que es el Padre, no es Hijo verdadero. Fijaos en las criaturas mortales y terrenas: cada una engendra lo que es. El hombre no engendra al buey, la oveja no engendra al perro ni el perro a la oveja. Lo que es el que engendra, engendra eso mismo que es. Entonces defended, sostened y creed que Dios Padre engendró lo mismo que es el Todopoderoso. Las criaturas mortales, porque son corruptibles, engendran por causa de la corrupción. ¿Acaso Dios engendra así? El mortal engendra lo que es, el inmortal lo que es. El que es corruptible engendra al corruptible, el que es incorruptible al incorruptible. El corruptible engendra de un modo corruptible. El incorruptible de un modo incorruptible. Hasta

unum qui lapsus est et omnes misit in mortem, missus est unus sine peccato qui omnes in se credentes perducat ad vitam, liberans eos a peccato.

II 3. Ideo credimus ET IN FILIUM EIUS, id est, Dei Patris omnipotentis, UNICUM, DOMINUM NOSTRUM. Quando audis unicum Dei Filium, agnosce Deum. Non enim Filius Dei unicus posset esse non Deus. Quod est, hoc genuit; etsi non est quem *(187)* genuit. Si verus est autem Filius, hoc est quod Pater: si hoc non est quod Pater, non est verus Filius. Mortales et terrenas creaturas attendite: quod est res quaeque, hoc generat. Non generat homo bovem, non generat ovis **[629]** canem, nec canis ovem. Quidquid est quod generat, id quod est generat. Tenete ergo fortiter, firmiter, fideliter, quia hoc genuit Deus Pater, quod est ipse omnipotens. Creaturae istae mortales per corruptionem generant. Numquid sic Deus generat? Mortalis natus id quod est generat, immortalis quod est generat; corruptibilis corruptibilem generat, incorruptibilis incorruptibilem; corruptibilis corruptibiliter, incorruptibilis incorruptibiliter;

[4] El bautismo de los niños es un argumento decisivo de la existencia del pecado original, donde está presente la controversia pelagiana como en *De nuptiis et concupiscentia* 1,20,22; 2,18,33; 2,29,50; *Contra Iulianum libri sex* 6,5,14, etc. Lo cual prueba que este sermón fue predicado por San Agustín después del año 411.

tal punto es esto cierto, que el Uno engendra al Uno, y por eso al Unico.

Sabéis que cuando os he proclamado el Símbolo, os lo he dicho así, y así debéis creerlo: CREEMOS EN UN SOLO DIOS PADRE TODOPODEROSO, Y EN JESUCRISTO SU HIJO UNICO. Cuando crees que es único, ya crees que es omnipotente. Porque no es que Dios Padre hace lo que quiere y Dios Hijo no. Una es la voluntad del Padre y del Hijo, porque una es su naturaleza. Y la voluntad del Hijo no puede diferir en lo más mínimo de la voluntad del Padre. Dios y Dios, los dos son un solo Dios. Todopoderoso y Todopoderoso, los dos un solo Todopoderoso [5].

4. *Un solo Dios, un solo Señor.*—Nosotros no introducimos dos dioses, como algunos introducen, cuando dice: un Dios Padre y un Dios Hijo, de los cuales el mayor es el Dios Padre y el menor el Dios Hijo. ¿Qué son los dos? ¿Son dos dioses? Si te avergüenzas de decirlo, avergüénzate de creerlo. Llamas Señor a Dios Padre y llamas Señor a Dios Hijo. Pero el mismo Hijo dice: *nadie puede servir a dos señores.* Entonces, cuando vivamos en su familia, donde, como en una gran casa, hay un padre de familia y un hijo, ¿vamos a decir también nosotros: Señor mayor y Señor menor? Rechazad tal pensamiento. Si hiciereis tal cosa en vuestro corazón, ponéis varios ídolos en un alma sola. Rechazadlo del todo. Primero creed,

usque adeo hoc quod est, ut unus unum, ideo unicum. Scitis quoniam cum vobis pronuntiarem [a] Symbolum sic dixi, et sic credere debetis: quia CREDIMUS IN DEUM PATREM OMNIPOTENTEM, ET IN IESUM CHRISTUM FILIUM EIUS UNICUM. Iam quando unicum, crede omnipotentem: non enim Deus Pater facit quod vult, et Deus Filius non facit quod vult. Una voluntas est Patris et Fili, quia una natura. Nec enim voluntas Filii potest a Patris voluntate aliquantulum segregari. Deus et Deus, ambo unus Deus: omnipotens et omnipotens, ambo unus omnipotens.

4. Non introducimus duos deos, quomodo quidam introducunt, et dicunt: Deus Pater et Deus Filius, sed maior Deus Pater, minor Deus Filius. Ambo quid? Duo dii? Erubescis dicere, erubesce credere. Dominus Deus Pater dicis, et Dominus Deus Filius; et dicit ipse Filius: *Nemo potest duobus dominis servire* (Mt 6,24). In familia ipsius sic erimus, ut, quomodo in domo magna ubi est paterfamilias et habet filium, dicamus et nos: Dominus maior, Dominus minor? Aversamini talem cogitationem. Si vobis talia feceritis in corde, idola ponitis in anima una. Prorsus

[5] San Agustín no se detiene a explicar el nexo Verbo-Hijo, sino la igualdad entre el Padre y el Hijo, recurriendo a ejemplos tomados de las criaturas, de donde se deduce que al engendrar Dios Padre al Uno, que es el Hijo Unico, Dios como él, necesariamente es Todopoderoso e igual al Padre en todo. Cf. también *sermones* en la entrega del Símbolo 213,3; 214,5.

a] praenuntiarem. CCL.

después entended. Si Dios concede a alguno el entender en seguida, cuando cree, es un don de Dios, no debilidad humana. Sin embargo, aunque no entendáis, creed: Un solo Dios Padre y un Cristo Dios Hijo de Dios. ¿Qué son los dos? Un solo Dios. ¿Y cómo se explica que los dos son un solo Dios? ¿Te admiras cómo? Lo dice en los Hechos de los Apóstoles: *Y era una sola el alma y uno solo el corazón de los creyentes.* Las almas eran muchas, pero la fe las había hecho una sola. Eran millares las almas, se amaron, y muchas son una. Amaron a Dios con el fuego de la caridad, y de la multitud llegaron a la belleza de la unidad. Si la caridad hizo a tan numerosas almas una sola, ¿cuál es la caridad en Dios, donde no hay diversidad alguna, y solamente hay igualdad total? Si pudo darse tanta caridad en la tierra y entre los hombres, que de tantas almas hiciera una sola alma, donde el Padre fue siempre inseparable del Hijo y el Hijo del Padre, ¿pudieron los dos ser otra cosa que un solo Dios? Más aún, pudo decirse que aquellas almas eran muchas almas, y a la vez una sola alma; pero de Dios, que es la unidad suma e inefable, solamente puede decirse que es un solo Dios, y nunca dos dioses.

5. *Igualdad del Padre y del Hijo.*—El Padre hace lo que quiere, y también el Hijo hace lo que quiere. No penséis nunca que el Padre es Todopoderoso y el Hijo no es Todopoderoso. Es un error que debéis borrar de vosotros sin que quede huella en vuestra memoria ni lo absorba vuestra fe, y si alguno lo absorbiere, que lo vomite. El Padre es Todopoderoso, el Hijo es Todopoderoso. Si el Todopoderoso no engendra al To-

repellite. Prius credite, postea intellegite. Cui autem donat Deus, ut cum crediderit, cito intellegat; Dei donum est, non humana fragilitas. Tamen si nondum intellegitis, credite: Deus unus Pater, Deus Christus Filius Dei. Ambo quid? Unus Deus. Et quomodo ambo unus Deus *(188)* dicitur? Quomodo? Miraris? In Actibus Apostolorum: *Et erat,* inquit, *credentium anima una et cor unum* (Act 4,32). Multae animae erant, fides easdem unam fecerat. Tot millia animarum erant; amaverunt se, et multae sunt una: amaverunt Deum in igne caritatis, et ex multitudine ad pulchritudinis unitatem venerunt. Si tam multas animas fecit animam unam caritas; qualis caritas est apud Deum, ubi nulla diversitas, sed integra aequalitas? Si in terris et in hominibus potuit esse tanta caritas, ut de tot animabus faceret unam animam; ubi semper inseparabilis fuit Pater a Filio, Filius a Patre, potuerunt ambo esse nisi Deus unus? Sed illae animae, et multae animae dici potuerunt, et anima una; Deus autem, ubi est ineffabilis et summa coniunctio, unus Deus dici potest, non dii duo.

5. Facit quod vult Pater, facit quod vult Filius. Nolite putare omnipotentem Patrem et non omnipotentem Filium: error est, delete hoc in vobis, non haereat in memoria vestra, non bibatur in fide vestra, et si forte aliquis vestrum biberit, vomat. Omnipotens est Pater, omnipotens Filius. Si omnipotens non ge**[630]**nuit omnipotentem, non verum filium

dopoderoso, no ha engendrado un Hijo verdadero. Porque, ¿qué es lo que decimos, hermanos, cuando el Padre que es mayor ha engendrado un hijo menor? ¿He dicho que «ha engendrado»? Porque el hombre mayor engendra al hijo menor, y es verdad; pero porque envejece aquél y crece éste, y así al crecer alcanza la forma de su padre. Pero si el Hijo de Dios no crece, porque Dios no puede envejecer, es que ha nacido ya perfecto. Y el que ha nacido perfecto, si no crece y nunca es menor, es que es igual. Para que sepáis que un Todopoderoso ha nacido del que es Todopoderoso, oídle a él mismo, que es la Verdad. Y lo que la Verdad dice de sí mismo es verdadero. ¿Qué dice la Verdad? ¿Qué dice el Hijo, que es la Verdad? *Todo lo que hace el Padre, eso mismo lo hace también el Hijo.* El Hijo es Todopoderoso porque hace todo lo que quiere. En efecto, si el Padre hace algo que no hace el Hijo, es falso lo que ha dicho el Hijo: *Todo lo que hace el Padre, eso mismo lo hace también el Hijo.* Sin embargo, como es verdad eso que ha dicho el Hijo, creed que *Todo lo que hace el Padre, eso mismo lo hace también el Hijo,* y habéis creído en el Hijo Todopoderoso. Aunque esta palabra no la decís en el Símbolo, sí es lo que habéis expresado cuando habéis creído en el mismo y único Dios. ¿Es que el Padre tiene algo que no tiene el Hijo? Eso lo dicen los arrianos, herejes blasfemos, no yo. ¿Qué es lo que digo yo? Que si el Padre tiene algo que no tiene el Hijo, miente el Hijo al decir: *Todo lo que tiene el Padre es mío.* Son muchos e innumerables los testimonios que prueban que el Hijo verdadero es Hijo de

genuit. Quid enim dicimus, fratres, si Pater maior minorem filium genuit? Quid enim dixi, genuit? Homo enim maior generat filium minorem, verum est; sed quia senescit ille, crescit iste, et ad formam patris sui vel crescendo pervenit. Filius Dei si non crescit, quia nec potest Deus senescere; perfectus natus est. Perfectus quidem natus, si non crescit, et minor non remansit; aequalis est. Nam ut sciatis omnipotentem de omnipotente natum, ipsum audite qui Veritas est. De se quod dicit Veritas, hoc est verum. Quid ait Veritas? Quid ait Filius, qui est Veritas? *Quaecumque Pater facit, haec et Filius similiter facit* (Io 5,19). Omnipotens est Filius, omnia faciendo quae voluerit. Nam si facit aliqua Pater quae non facit Filius, falsum dixit Filius: *Quaecumque Pater facit, haec et Filius facit similiter.* Sed quia verum dixit Filius; credite: *Quaecumque Pater facit, haec et (189) Filius facit similiter;* et credidistis in Filium omnipotentem. Quod verbum etsi in Symbolo non dixistis, tamen hoc est quod expressistis, quando in unicum ipsum Deum credidistis. Habet aliquid Pater quod non habet Filius? Hoc Ariani haeretici blasphemi dicunt, non ego. Sed ego quid dico? Si habet aliquid Pater, quod non habet Filius; mentitur Filius: qui dicit: *Omnia quae habet Pater, mea sunt* (ib., 16,15). Multa et innumerabilia sunt testimonia quibus probetur

Dios Padre, y que el Padre Dios ha engendrado un Hijo verdadero Dios, y el Padre y el Hijo es un solo Dios [6].

NACIMIENTO HUMANO Y VIRGINAL DEL HIJO DE DIOS. NACIMIENTO ETERNO DE CRISTO

III 6. *Qué hizo el Hijo de Dios por nosotros.*—Sepamos bien qué es lo que ha hecho y ha padecido por nosotros este Hijo único de Dios Padre Todopoderoso. NACIÓ DEL ESPÍRITU SANTO Y DE LA VIRGEN MARÍA. El que es un Dios tan grande e igual al Padre, nació humilde del Espíritu Santo y de la Virgen María para sanar a los soberbios. El hombre se ensoberbeció y cayó. Dios se humilló, y lo levantó. ¿Qué es la humildad de Cristo? Dios, que alargó su mano al hombre caído. Nosotros caímos, pero se abajó a nosotros; nosotros yacíamos, y él se inclinó. Agarrémonos a él y levantémonos, para no incurrir en el castigo. Luego su humillación consiste en que NACIÓ DEL ESPÍRITU SANTO Y DE LA VIRGEN MARÍA. Y su mismo nacimiento humano es a la vez humilde y excelso. ¿Por qué es humilde? Porque nació hombre de los hombres. ¿Cómo es excelso? Porque nació de una Virgen. Una Virgen lo concibió, una Virgen lo dio a luz y permaneció también Virgen después del parto [7].

7. *Fue muerto y sepultado.*—¿Qué sucedió después? Que PADECIÓ BAJO EL PODER DE PONCIO PILATO, que era el presi-

quia Filius verus Dei [a] Patris est Filius, et Pater Deus verum genuit Filium Deum, et Pater et Filius unus est Deus.

III 6. Sed iste Filius unicus Dei Patris omnipotentis videamus quid fecit propter nos, quid passus est propter nos. NATUS DE SPIRITU SANCTO ET VIRGINE MARIA. Ille Deus tantus aequalis Patri, natus de Spiritu sancto et virgine Maria humilis, unde sanaret superbos. Exaltavit se homo, et cecidit: humiliavit se Deus, et erexit. Humilitas Christi quid est? Manum Deus homini iacenti porrexit. Nos cecidimus, ille descendit; nos iacebamus, ille se inclinavit. Prendamus et surgamus, ut non in poenam cadamus. Ergo inclinatio ipsius haec est: NATUS EST DE SPIRITU SANCTO ET VIRGINE MARIA. Et ipsa nativitas humana, humilis et excelsa. Unde humilis? Quia homo natus est ex hominibus. Unde excelsa? Quia de virgine. Virgo concepit, virgo peperit, et post partum virgo permansit.

7. Quid deinde? PASSUS SUB PONTIO PILATO. Praesidatum *(190)*

[6] La misma idea en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* 3,4; 4,5; si bien aquí la apoya en la Verdad.

[7] Véase también en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* 4,8-9 y notas; en *Sermón* 213,3; 215,4, donde explica *cómo* nació y *por qué* habitó entre nosotros; en n.8, de Santa María Virgen y Madre Virgen; en *Sermón* 214,6 y en 215,3, el doble nacimiento de Cristo: el divino sin madre y el humano sin padre.

a] deus CCL.

dente y el juez cuando padeció Cristo. Con el nombre de juez se designa el tiempo en que padeció bajo Poncio Pilato. Cuando padeció, fue crucificado, muerto y sepultado, ¿quién?, ¿qué? y ¿por quiénes? ¿Quién? El Hijo único de Dios, Señor nuestro. ¿Qué padeció? FUE CRUCIFICADO, MUERTO Y SEPULTADO. ¿Por quiénes? Por los impíos y los pecadores. ¡Qué gran misericordia y gracia sublime! *¿Qué volveré al Señor a cambio de lo que él me ha dado?* [8]

8. *Nacimiento eterno.*—Nació antes del tiempo, nació antes de todos los siglos. Nació antes. ¿Antes de qué, donde no existe antes? No vayáis a pensar tiempo alguno antes del nacimiento de Cristo cuando nació del Padre. Hablo del mismo nacimiento del Hijo Unico de Dios Todopoderoso Señor nuestro. Hablo sobre todo del mismo nacimiento. No vayáis a pensar que hay un principio de tiempo en este nacimiento. No penséis en absoluto que hay algún espacio de eternidad cuando existía el Padre y no existía el Hijo. Pues desde que existe el Padre, existe también el Hijo. Entonces, ¿qué quiere decir *desde que,* cuando no hay principio? Que el Padre existe siempre sin principio, y que el Hijo existe siempre sin principio. Pero dirás: ¿cómo ha nacido entonces si no tiene principio? Ha nacido Coeterno del que es Eterno. Porque nunca ha existido el Padre sin que existiera el Hijo, y, sin embargo, el Hijo es engendrado por el Padre. ¿Dónde encontrar alguna analogía para explicarlo? Vivimos en la tierra; habitamos entre criaturas visibles. Que la tierra me ofrezca alguna analogía; no me la ofrece. Que me dé alguna analogía el agua; no la tiene. Que me la dé algún animal; no puede. Realmente, el animal engendra, y existe el que engendra y el que es engendrado; pero primero existe el padre, y después nace el hijo. A ver si encontramos algo coevo (que comienza a existir con otro al mismo tiempo), y así creamos en el coeterno. A ver si llegamos a encontrar a un padre coevo con su hijo y a un hijo coevo con su padre; y así creamos en Dios Padre coevo con su Hijo y en Dios Hijo coeterno con su Padre. En la tierra sí podemos encontrar a quien sea coevo, no podemos encontrar a quien sea coeterno. Fijémonos bien en el coevo y creamos en el coeterno. A lo mejor alguno os quiere llamar la atención, y os dice: ¿cuándo puede darse un padre que sea coevo con su hijo y un hijo que sea coevo con su padre? Pues el padre, para engendrar, precede en edad, y el hijo, al nacer, le sigue en edad; pero ¿cómo puede ser este padre coevo con su hijo y el hijo coevo con su padre? Que os sorprenda el fuego como padre y el resplandor como hijo. Y hemos encontrado a dos coevos. En efecto, desde el mismo momento en que comienza a existir el fuego engendra al punto el resplandor: ni el fuego es antes que el resplandor ni el resplandor después del fuego. Y si preguntáramos quién engendra a quién: el fuego al resplandor o el resplandor al fuego, en seguida, por sentido común y por prudencia natural, exclamáis todos: el fuego engendra el resplandor, no el resplandor engendra el fuego. Pues ahí tenéis un padre que comienza a ser y a la vez un hijo que no es ni anterior ni posterior al padre. Luego ya tenemos un padre y

agebat, et iudex erat ipse Pontius Pilatus, quando passus est Christus. Iudicis nomine signata sunt tempora, quando passus est, sub Pontio Pilato; quando passus est, CRUCIFIXUS, MORTUUS [b], ET SEPUL[631]TUS. Quis? Quid? Pro quibus? Quis? Filius Dei unicus, Dominus noster. Quid? CRUCIFIXUS, MORTUUS [b], ET SEPULTUS. Pro quibus? Pro impiis et peccatoribus. Magna dignatio! Magna gratia! *Quid retribuam Domino, pro omnibus quae retribuit mihi?* (Ps 115,12).

8. Natus est ante omnia tempora, natus ante omnia saecula. Natus ante. Ante quid, ubi non est ante? Prorsus nolite cogitare aliquod tempus ante nativitatem Christi, qua natus est de Patre: de ipsa nativitate loquor, qua est Filius Dei omnipotentis unicus Dominus noster; de ipsa prius loquor. Nolite cogitare in hac nativitate initium temporis; nolite cogitare ullum spatium aeternitatis, quando erat Pater et non erat Filius. Ex quo Pater, ex eo Filius. Et quid est, ex quo, ubi non est initium? Ergo semper Pater sine initio, semper Filius sine initio. Et quomodo, inquies, natus est, si non habet initium? De aeterno coaeternus. Nunquam fuit Pater et non erat Filius, et tamen Filius a Patre est genitus. Unde datur qualiscumque similitudo? In rebus terrenis sumus, in creatura visibili sumus. Det mihi similitudinem terra: non dat. Det mihi aliquam similitudinem undarum elementum: non habet unde. Det mihi similitudinem aliquod animal: nec hoc potest. Animal quidem generat, et quod generat, et quod generatur; sed prior est pater, et postea nascitur filius. Inveniamus coaevum, et credamus coaeternum. Si potuerimus invenire patrem coaevum filio suo, et filium coaevum patri suo; credamus Deum Patrem coaevum Filio suo, et Deum Filium coaeternum Patri suo. In terra possumus invenire aliquem coaevum, non possumus invenire aliquem coaeternum. Intendamus coae*(191)*vum, et credamus coaeternum. Intentos vos faciet forte aliquis et dicet: Quando potest inveniri pater coaevus filio suo, aut filius coaevus patri suo? Ut generet pater, antecedit aetate; ut nascatur filius, sequitur aetate; sed hic coaevus pater filio, vel filius patri, quomodo potest esse? Occurrat vobis ignis pater, splendor filius; ecce invenimus coaevos. Ex quo ignis esse coepit, continuo splendorem gignit: nec ignis ante splendorem, nec splendor post ignem. Et si interrogemus, quis quem generat, ignis splendorem, aut splendor ignem; continuo vobis occurrit sensu naturali, prudentia insita mentibus vestris, omnes clamatis: Ignis splendorem, non splendor ignem. Ecce pater inci-

[8] Cf. ibid., 5,11; en *Sermón* 213,4; 214,7.

b] mortuus *omitt.* CCL.

un hijo que comienzan a ser a la vez. Si os he mostrado un padre que comienza a ser y un hijo que comienza a ser también a la vez, creed entonces en el Padre, que no tiene comienzo, y con él en el Hijo, que tampoco tiene comienzo; el uno eterno, el otro coeterno. Si adelantáis, entendéis. Esforzaos en adelantar. Vosotros ya habéis nacido, pero también debéis crecer, porque nadie comienza siendo perfecto. Solamente el Hijo de Dios pudo nacer perfecto, porque nació fuera del tiempo, coeterno con el Padre, antes de todas las cosas, no por edad, sino por eternidad. Luego él ha nacido coeterno con el Padre, de cuya generación dijo el profeta: *Su generación, ¿quién la narrará?* Nació del Padre fuera del tiempo y nació de una Virgen en la plenitud de los tiempos. Los tiempos precedieron a este nacimiento. Pero nació precisamente cuando quiso y cuando sabía que era oportuno, porque no nació sin quererlo. Ninguno de nosotros nace porque quiere y ninguno de nosotros muere cuando quiere. El nació cuando quiso y murió cuando quiso. Como quiso nació de una Virgen, como quiso murió en una cruz. Hizo todo lo que quiso: porque de tal modo era hombre, que en él se ocultaba Dios. El receptor es Dios, el recibido es hombre, pero uno solo es Cristo, Dios y hombre [9].

9. *La cruz de Cristo.*—¿Qué diré de su cruz? ¿Qué voy a decir? Que eligió el peor suplicio de muerte para que sus mártires no temiesen ningún suplicio de muerte. Enseñó en

piens, ecce filius simul, nec antecedens, nec sequens. Ecce ergo pater incipiens, ecce filius simul incipiens. Si ostendi vobis patrem incipientem, et filium simul incipientem; credite Patrem non incipientem, et cum illo Filium nec ipsum incipientem; illum aeternum, illum coaeternum. Si proficitis, intellegitis: date operam proficere. Nasci habetis, sed et crescere debetis; quia nemo incipit a perfecto. Dei Filio licuit nasci perfectum; quia natus est sine tempore, coaeternus Patri, antecedens omnia, non aetate, sed aeternitate. Iste ergo natus Patri coaeternus, de qua generatione dixit propheta: *Generationem eius quis enarrabit* (Is 53,8)? Natus de Patre sine tempore, natus est ex **[632]** virgine in plenitudine temporis. Istam nativitatem antecesserant tempora. Opportunitate temporis quando voluit, quando sciebat, tunc natus est: non enim nolens natus est. Nemo nostrum quia vult nascitur, et nemo nostrum quando vult moritur: ille quando voluit natus est, quando voluit mortuus est; quomodo voluit natus est de virgine, quomodo voluit mortuus est in cruce. Quidquid voluit fecit: quia sic erat homo, ut lateret Deus; susceptor Deus, susceptus homo, unus Christus Deus et homo.

9. De cruce ipsius quid loquar? Quid dicam? Extremum genus mortis elegit, ne aliquod genus mortis eius martyres *(192)* formidarent.

[9] Cf. *Sermón* 214,10; 215,3, insistiendo en la necesidad de progresar creyendo para entender. Véase nota complementaria n.30: *Coevidad-coeternidad* p.708.

su humanidad y dio ejemplo de paciencia en la cruz. Allí está su obra, porque fue crucificado. Ejemplo de su obra es la cruz. Premio de su obra, la resurrección. En la cruz nos enseña todo lo que debemos sufrir; en la resurrección, qué es lo que debemos esperar. Como campeón supremo, que va por delante, nos dice: Haz lo mismo, y recibe. Obra bien y recibe el premio. Combate en la pelea y serás coronado. ¿Cuál es la obra? La obediencia. ¿Cuál el premio? La resurrección para nunca más morir. ¿Por qué he añadido «para nunca más morir»? Porque Lázaro resucitó y volvió a morir. Cristo resucitó y *ya no muere más, la muerte ya no tiene más dominio sobre él* [10].

10. *Ejemplo de paciencia.*—La Escritura dice: *Habéis oído la paciencia de Job, y habéis visto el fin que le dio el Señor.* ¡Cuánto tuvo que sufrir Job! Cuando se lee, causa horror, espanto y estremecimiento. Pero ¿qué es lo que recibió después? El doble de lo que había perdido. Como conclusión: ¡que el hombre no quiera tener paciencia para recibir bienes temporales!, diciendo para sus adentros: Soportaría los males si Dios me devolviese doblados los hijos, porque Job recibió el doble de todo. Y tuvo otros tantos hijos de cuantos le había quitado. ¿No fue el doble los que recibió? Exacto, fue el doble, porque ya vivían aquellos primeros. ¡Que ninguno diga: yo soportaría los males si Dios me lo devolviese como se lo devolvió a Job! Pues no sería paciencia, sino avaricia. Porque si aquel santo no hubiese tenido paciencia ni hubiera soportado con fortaleza todo lo que le estaba pasando, el Señor,

Doctrinam ostendit in homine, exemplum patientiae demonstravit in cruce. Ibi opus, quia crucifixus: exemplum operis, crux; praemium operis, resurrectio. Ostendit nobis in cruce quid tolerare, ostendit in resurrectione quid sperare debeamus. Prorsus tanquam agonotheta summus dixit: Fac, et tolle; fac opus, et accipe praemium; certa in agone, et coronaberis. Quod est opus? Oboedientia. Quod est praemium? Resurrectio sine morte. Quare addidi, sine morte? Quia surrexit Lazarus, et mortuus est; resurrexit Christus, *iam non moritur, mors ei ultra non dominabitur* (Rom 6,9).

10. Scriptura dicit: *Patientiam Iob audistis, et finem Domini vidistis* (Iac 5,11). Iob quanta pertulerit, cum legitur et exhorretur, expavescitur, contremiscitur. Et quid recepit? Dupla quam perdiderat. Ergo ne homo propter praemia temporalia velit habere patientiam, et dicat sibi: Tolerem damnum, reddet mihi Deus filios duplos; Iob omnia dupla recepit, et tot filios genuit, quot extulerat. Non ergo dupla sunt? Prorsus dupla sunt, quia et illi vivebant. Ne quis dicat: Feram mala, et reddet mihi Deus quemadmodum reddidit Iob; ut iam non sit patientia, sed avaritia. Nam si patientiam ille sanctus non haberet, nec ea quae contingebant fortiter

[10] En el *Sermón* 215,5 insiste en no avergonzarse de la señal de la cruz en la frente.

¿cómo habría podido dar de él el testimonio que dio?: *¿Te has fijado,* dice el Señor, *en mi siervo Job? Realmente no hay sobre la tierra ninguno igual a él, es un hombre sin protesta, es un verdadero adorador de Dios.* Hermanos, ¡qué gran testimonio mereció del Señor este santo varón! Y, sin embargo, su mujer intentó engañarlo con sus malos consejos, haciendo aquí las veces de aquella serpiente que, lo mismo que consiguió engañar en el paraíso al primer hombre creado por Dios, ahora creyó también que podía engañar al hombre que agradaba a Dios, sugiriéndole la blasfemia. ¡Cuánto tuvo que sufrir, hermanos! ¿Quién puede sufrir tanto en su hacienda, en su casa, en sus hijos, en su carne, en su propia mujer que le estaba resultando permanentemente tentadora? Porque ¡también tuvo que aguantar a la misma que ahora le había dejado permanentemente a su lado, cuando habría sido eliminada de no tenerla como aliada suya! Porque el diablo había derrotado al primer hombre por medio de Eva, por eso ahora se había reservado también a Eva. ¡Y cuánto tuvo que padecer! Perdió todo lo que tenía, su misma casa se derrumbó, y ¡ojalá se hubiera derrumbado vacía, porque aplastó a sus hijos! Pero como en él la paciencia ocupaba el primer lugar, escuchad qué es lo que respondió el célebre Job: *El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; ha sucedido como le plugo al Señor. Bendito sea el nombre del Señor.* Me quitó todo lo que me dio, ¿acaso ha perecido aquel que me lo dio? Me quitó lo que me dio. Como si dijera: Me ha quitado todo, que me lo quite, que me deje desnudo, pero que él se me reserve para mí. Porque entonces, ¿qué puede faltarme si tuviere a Dios? o ¿de qué me aprovecha todo lo demás si a Dios no tengo? [11] Se le atacó en la carne, y quedó hecho una apostema de la cabeza a los pies; chorreaba pus, pululaba de gusanos; pero él se manifestaba inconmovible y se aferraba fielmente a su Dios. Su propia mujer, aliada del diablo, que no consoladora de su marido, intentó arrastrarlo a la blasfemia, diciéndole: *¿Hasta cuándo vas a soportar todo esto? Blasfema contra el Señor, y muérete.* Y como venía siendo humillado, tenía que ser exaltado. Y el Señor lo hizo para mostrarlo aquí a los hombres, porque en el cielo él mismo le reservaba mayores bienes a su siervo. Así, pues, exaltó a Job, que estaba humillado, y humilló al diablo ensoberbecido: porque *a uno humilla y a otro ensalza.* Hermanos queridos, que ninguno esté esperando aquí el premio; cuando sufra algunas tribulaciones parecidas, por ejemplo, cuando sufre algún daño, que no diga en su interior: *El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; como le plugo al Señor, así ha sido. Que el nombre del Señor sea bendito,* para recibir el doble. Que alabe a Dios tu paciencia, no tu avaricia. Si buscas recibir el doble de lo que has perdido, y por eso alabas a Dios, le alabas por la codicia, no por la caridad. No se te ocurra pensar si-

sustineret; testimonium quod ei Dominus reddidit, unde haberet? *Animadvertisti,* ait Dominus, *ad puerum meum Iob? Non enim est illi similis quisquam in terris, homo sine querela, verus Dei cultor.* Quale, fratres, testimonium hic sanctus vir a Domino meruit? Et tamen eum sua persuasione mala mulier decipere voluit, habens et haec figuram illius serpentis, qui sicut in paradiso decepit hominem primum factum a Deo (cf. Gen 3,1-6), ita etiam nunc blasphemiam suggerendo putavit posse decipere placentem hominem Deo. Quanta passus est, fratres! Quis potest tanta pati in re sua, in domo sua, in filiis suis, in carne sua, in *(193)* ipsa quae remanserat tentatrice uxore sua? Sed etiam ipsam quae remanserat, olim auferret, *nisi adiutricem sibi servasset: quia primum* hominem per Evam debellaverat, Evam servaverat. Quanta ergo passus est! Perdidit omnia quae habebat, domus ipsius cecidit; utinam sola! Oppressit et filios. Et quia in illo patientia magnum locum **[633]** tenuerat, quid responderit ille, audite: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum.* Abstulit quae dedit, numquid periit qui dedit? Abstulit quae dedit. Tanquam diceret: Abstulit omnia, auferat omnia, nudum dimittat me, et servet mihi se. Quid enim mihi deerit, si Deum habuero? Aut quid mihi alia prosunt, si Deum non habuero? Accessum est ad carnem, percussus est vulnere a capite usque ad pedes; sanie diffluebat, vermibus scatebat: et se in Deo suo immobilem demonstrabat atque figebat. Voluit illi [a] mulier, diaboli adiutrix, non mariti consolatrix, persuadere blasphemiam: *Quamdiu,* inquit, *ista et ista pateris? Dic aliquod verbum in Dominum, et morere.* Ergo quia humiliatus erat, exaltandus erat. Et fecit hoc Dominus, ut ostenderet hominibus: nam ipse servo suo in caelo maiora servavit. Ergo humiliatum Iob exaltavit, elatum diabolum humiliavit; quia *hunc humiliat, et hunc exaltat* (Ps 74,8). Ne quis autem, fratres carissimi, quando aliquas eiusmodi patitur tribulationes, hic exspectet mercedem; verbi gratia, si damna aliqua patiatur, ne forte eo animo dicat: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum,* ut duplum accipiat. Patientia Deum laudet, non avaritia. Si ea quae perdidisti, dupla quaeris *(194)* recipere, et ideo Deum laudas; de cupiditate laudas, non de caritate. Non tibi occurrat ipsius sancti viri

[11] Santa Teresa dirá con gracia en su poesía *Eficacia de la paciencia:*

Nada te turbe,
Nada te espante,
Todo se pasa,
Dios no se muda,
La paciencia
Todo lo alcanza;
Quien a Dios tiene
Nada le falta:
Sólo Dios basta.

(*Obras completas,* Archivo Silveriano 1, Editorial Monte Carmelo, Burgos 1977, 1688-1689).

a] illa CCL.

quiera que éste es el ejemplo de tan santo varón; te engañas. Cuando Job lo sufría todo, no estaba esperando el doble. Y puede comprobarse cuanto digo ya en su primera confesión, cuando sufrió males y perdió a los hijos; y en la segunda, cuando sufría el tormento de las llagas en su carne. De su primera confesión son estas palabras: *El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; como le plugo al Señor, así ha sido. Que el nombre del Señor sea bendito.* Podía decir: El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó. Pero me puede volver a dar lo que me quitó; me puede devolver mucho más de lo que me quitó. No dijo eso, sino: *como le plugo al Señor, así ha sido.* Porque le agrada a él, me agrada también a mí; pues lo que ha agradado al Señor bueno, no debe desagradarle al súbdito sumiso; y lo que ha sido del agrado del médico, que no cause desagrado al enfermo. Escucha su segunda confesión, cuando le dice a su mujer: *Has hablado como una mujer insensata. Si recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no hemos de soportar los males?* No añadió, y diría la verdad si lo dijera: Poderoso es el Señor para restituir mi carne a su primer estado y para multiplicar todo lo que nos ha quitado, para que no pareciese que él sufría tamaños males con esta esperanza. No dijo ni esperó tal cosa. En cambio, para enseñarnos quién es nuestro Maestro, el Señor salió fiador del que nada esperaba, porque Dios le asistía, defendiéndole; y porque nosotros no podíamos conocer de ningún modo el premio que le tenía reservado si no le restituía también aquellos bienes. Que es lo que la divina Escritura dice cuando exhorta a la paciencia y a la esperanza de los bienes futuros y no al premio de los bie-

exemplum; fallis te. Quando Iob omnia tolerabat, dupla non sperabat. Et in prima eius confessione quando damna pertulit et filios extulit, et in secunda cum iam tormenta vulnerum pateretur in carne, potest adverti quod dico. Prioris eius confessionis haec verba sunt: *Dominus dedit, Dominus abstulit; sicut Domino placuit, ita factum est; sit nomen Domini benedictum.* Poterat dicere: Dominus dedit, Dominus abstulit; potest iterum dare qui abstulit, potest plura revocare quam tulit. Non hoc dixit, sed, *sicut Domino placuit,* inquit, *ita factum est:* quia ei placet, placeat mihi; quod placuit bono Domino, non displiceat subdito servo; quod placuit medico, non displiceat aegroto. Aliam ipsius audi confessionem: *Locuta es,* inquit uxori suae, *tanquam una ex insipientibus mulieribus. Si bona percepimus de manu Domini, mala quare non sustinebimus?* (Iob 1.2). Non addidit, quod si diceret, verum diceret: Potens est Dominus et meam carnem in pristinum revocare, et quod nobis abstulit multiplicare; ne ista spe illa tolerasse videretur. Ista non dixit, ista non speravit. Sed ut nos doceremur, non speranti Dominus praestitit, quo nos doceremur, quia Deus illi adfuit; quia si et illa illi non redderet, occultam coronam eius videre minime poteramus. Et ideo quid ait

nes presentes: *Habéis oído hablar de la paciencia de Job, y habéis visto el final que le dio el Señor.* ¿Por qué habéis visto *la paciencia de Job* y no el final del mismo Job? Porque tú abrirías la boca para pedir el doble; y dirías: ¡doy gracias a Dios y aguantaré, porque voy a recibir el doble como Job! *¡He ahí la paciencia de Job y el final del Señor!* Conocemos la paciencia de Job y conocemos también el final del Señor. ¿Qué final del Señor conocemos? *Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?* Son las palabras del Señor pendiente de la cruz. Como si lo hubiese abandonado para alcanzar la felicidad presente, y, en cambio, no le hubiese abandonado para la inmortalidad eterna. Allí está el final del Señor. Los judíos lo apresan, lo insultan, lo atan, lo coronan de espinas, lo escarnecen, lo flagelan, lo cubren de oprobios, lo cuelgan del leño, lo atraviesan con la lanza y, por último, lo sepultan ¡como un desecho! Pero ¿para quiénes? Para aquellos mismos que lo insultaban. Por tanto, tienes que tener paciencia, para que resucites y no mueras, esto es, para que no mueras nunca, como Cristo. En efecto, leemos que: *Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más* [12].

SUBIÓ AL CIELO Y ESTÁ SENTADO A LA DERECHA DEL PADRE

IV 11. *Qué quiere decir estar sentado a la derecha del Padre. La Patria feliz.*—Creed que subió al cielo. Creed tam-

Scriptura divina, exhortando ad patientiam et spem futurorum, non mercedem praesentium? *Patientiam Iob audistis, et finem Domini vidistis.* Quare *patientiam Iob,* et non, Finem ipsius Iob vidistis? Fauces aperires ad dupla; diceres, Deo gratias, sustineam, duplum recipio sicut Iob. *Patientiam Iob, finem Domini.* Patientiam Iob novimus, et **[634]** finem Domini novimus. Quem finem Domini? *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti* (Ps 21,2)? Verba sunt Domini pendentis in ligno. Quasi reliquit illum ad praesentem felicitatem, sed non eum *(195)* reliquit ad aeternam immortalitatem. Ibi est finis Domini. Tenent Iudaei, insultant Iudaei, ligant Iudaei, spinis coronant, sputis dehonestant, flagellant, opprobriis obruunt, ligno suspendunt, lancea fodiunt, postremo sepeliunt: quasi relictus est. Sed quibus [a]? Illis insultantibus. Ideo ergo habeto patientiam, ut resurgas et non moriaris, id est, nunquam moriaris, sicut Christus. Sic enim legimus: *Christus surgens ex mortuis, iam non moritur* (Rom 6,9).

IV 11. ASCENDIT IN CAELUM: credite. SEDET AD DEXTERAM PATRIS: credite. Sedere, intellegite habitare; quomodo dicimus de quocumque

[12] La misma idea sobre la paciencia y la esperanza resumida en *Sermones* de la entrega del Símbolo 213,5; 214,8; 215,6.

a] quid CCL.

bién que está sentado a la derecha del Padre. Estar sentado entendedlo por residir o habitar; como cuando decimos de una persona: que ha vivido en tal lugar durante tres años. Eso mismo dice también la Escritura: que uno ha residido durante tanto tiempo en la ciudad (Jerusalén). ¿Es que «está sentado» quiere decir que ya no se ha levantado más? También a las habitaciones de los hombres las llaman residencias. Y donde se tienen las residencias, ¿se está siempre sentado? ¿Acaso uno no se levanta, no pasea, no se acuesta? Y, sin embargo, se las llama residencias. Pues creed así que Cristo habita a la derecha de Dios Padre. Está allí. Que no os pregunte vuestra perspicacia, ¿y qué hace? No queráis curiosear lo que no conviene. El está allí y os basta. El es feliz, y de esa felicidad, que se llama la derecha del Padre, viene el nombre mismo de felicidad, que es la derecha del Padre. En fecto, si lo entendemos según la carne: que está sentado a la derecha del Padre, el Padre estará a su izquierda. ¿Acaso es justo que los coloquemos al Hijo a la derecha y al Padre a la izquierda? Pero allí todo es derecha, porque no hay allí miseria alguna [13].

12. *Vendrá a juzgar a vivos y muertos.*—Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos. A los vivos, los que estuvieren sobreviviendo, y a los muertos, los que ya han precedido. Puede entenderse también así: a los vivos por los justos y a los muertos por los injustos. Porque juzga a unos y a otros, dando a cada cual lo suyo. A los justos les dirá en el juicio: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino que os*

homine: In illa patria sedit per tres annos. Dicit illud et Scriptura, sedisse quemdam in civitate tantum tempus (3 Reg 2,38, sec.LXX). Numquid sedit, et nunquam surrexit? Ideo hominum habitationes sedes dicuntur. Ubi habentur sedes, numquid semper sedetur? Non surgitur, non ambulatur, non iacetur? Et tamen sedes vocantur. Sic ergo credite habitare Christum in dextera Dei Patris: ibi est. Nec dicat vobis cor vestrum: Quid agit? Nolite quaerere quod non licet invenire: ibi est; sufficit vobis. Beatus est, et a beatitudine, quae dextera Patris vocatur, ipsius beatitudinis nomen est, dextera Patris. Nam si carnaliter acceperimus; quia sedet ad dexteram Patris, ille erit ad sinistram. Numquid fas est ut sic illos componamus, Filium ad dexteram, Patrem ad sinistram? Ibi omnis dextera est, quia nulla ibi est miseria.

12. INDE VENTURUS IUDICARE VIVOS ET MORTUOS. Vivos, *(196)* qui superfuerint; mortuos, qui praecesserint. Potest et sic intellegi; vivos, iustos; mortuos, iniustos. Utrosque enim iudicat, sua cuique retribuens. Iustis dicturus est in iudicio: *Venite, benedicti Patris mei, percipite*

[13] Véase en *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* (6,14) y en *Sermón* 213,5; 214,8, donde refiere la orden de Salomón a Semei para que habitase en la ciudad de Jerusalén, pero con la amenaza de que, si se atrevía a salir de ella, sería castigado. Y residió, se asentó, habitó o vivió allí por tres años, cf. 3 Re 2,36ss.

está preparado desde el principio del mundo. Preparaos para esto, esperadlo, vivid por ello, y vivid de acuerdo, por eso creed, por eso bautizaos, para que pueda deciros: *Venid, benditos de mi Padre, recibid el reino que os está preparado desde la creación del mundo.* Y para los de la izquierda, ¿qué? *Id al fuego eterno, que ha sido preparado para el diablo y sus ángeles. Así juzgará Cristo a los vivos y a los muertos* [14].

He hablado del primer nacimiento de Cristo sin tiempo, he hablado también del otro nacimiento de Cristo de la Virgen María en la plenitud del tiempo; he hablado de la pasión de Cristo; he hablado del juicio de Cristo. He dicho todo lo que había que decir de Cristo, el Hijo único de Dios y Señor nuestro. Pero todavía no he hablado de toda la Trinidad.

El Espíritu Santo es Dios

V 13. *Creemos en el Espíritu Santo.*—Sigue en el Credo: Y EN EL ESPÍRITU SANTO. Esta Trinidad es un solo Dios, una naturaleza, una sustancia, una potencia, la igualdad suma, sin ninguna división ni oposición alguna, es el amor perpetuo. ¿Queréis saber que el Espíritu Santo es Dios? Bautizaos y seréis templo suyo. Lo dice el Apóstol: *¿No sabéis que vuestros cuerpos son en vosotros templo del Espíritu Santo, que habéis recibido de Dios?* Dios tiene su templo. En efecto, también Salomón, rey y profeta, mandó edificar un templo para Dios.

regnum quod vobis paratum est ab initio mundi. Ad hoc vos parate, haec sperate, propterea vivite, et sic vivite, propterea credite, propterea baptizamini, ut possit vobis dici: *Venite, benedicti Patris mei, percipite regnum quod vobis paratum est a constitutione mundi.* Sinistris quid? *Ite in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius* (Mt 25,34.41). Sic iudicabuntur a Christo vivi et mortui. Dicta est prima sine tempore nativitas Christi, dicta est alia in plenitudine temporis de virgine nativitas Christi, dicta est passio Christi, dictum est iudicium Christi. Totum dictum est, quod dicendum erat de Christo, Filio Dei unico, Domino nostro: sed nondum perfecta est Trinitas.

V 13. Sequitur in Symbolo: ET IN SPIRITUM SANCTUM. Ista Trinitas unus Deus, una natura, una substantia, una potentia, summa aequalitas, nulla divisio, nulla di**[635]**versitas, perpetua caritas. Vultis nosse quod Deus est Spiritus sanctus? Baptizamini, et templum eius eritis. Apostolus dicit: *Nescitis quia corpora vestra templum in vobis est Spiritus sancti, quem habetis a Deo* (1 Cor 6,19)? Templum habet Deus; nam et Salomon rex et propheta iussus est aedificare templum Deo. Si aedificaret

[14] En *Sermón* 213,6 y 215,7 expone la idea de Cristo abogado nuestro, que será también nuestro juez; en 214,9 habla de la forma visible del juicio.

Si hubiese edificado un templo al sol o a la luna, a alguna estrella o a algún ángel, ¿no lo habría castigado Dios? Porque edificó un templo para Dios, demostró que él daba culto a Dios. Y ¿de qué lo edificó? De maderas y piedras, porque Dios se dignó hacerse por medio de su siervo una casa en la tierra, para rezarle, para recordarle. Muy bien dice el bienaventurado Esteban: *Salomón le edificó a Dios una casa, pero el Altísimo no habita en templos construidos por mano humana.* Si, pues, nuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, ¿qué Dios es el que ha edificado el templo al Espíritu Santo? El único Dios. Porque si nuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, el que edificó el templo al Espíritu Santo es el mismo que creó nuestros cuerpos. Escuchad al Apóstol cuando dice: *Dios ordenó el cuerpo, dando mayor honor al que lo necesitaba,* hablando de los diversos miembros, de modo que no hubiese divisiones en el cuerpo. Dios creó nuestro cuerpo. Dios creó la hierba, ¿quién creó nuestro cuerpo? ¿Cómo probamos que Dios creó la hierba? El que la viste es el mismo que la crea. Lee en el Evangelio: *Si Dios viste así a la hierba del campo, que hoy existe y mañana es arrojada al fuego,* luego el que la crea es el mismo que la viste. También el Apóstol: *Necio, lo que tú siembras no vive, sino que muere. Lo que siembras no es el cuerpo de la planta que va a nacer luego, sino el grano desnudo, por ejemplo, del trigo, o de cualquier otra especie. Sin embargo, Dios le da el cuerpo según quiere, y a cada una de las semillas su propio cuerpo.* Por tanto, si Dios edifica nuestros cuerpos, si Dios edifica nuestros miembros y nuestros cuerpos son templo del Espíritu Santo, no se os ocurra dudar siquiera de que el Espíritu Santo es Dios. Ni añadirlo como si fuese un tercer Dios, porque el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo es un solo Dios. Creedlo así [15].

templum soli, aut lunae, aut stellae alicui, aut alicui angelo, nonne damnaret illum Deus? Quia ergo templum aedificavit Deo, ostendit se colere Deum. Et unde aedificavit? De lignis et lapidibus: quia dignatus est Deus facere sibi per servum suum domum *(197)* in terra, ubi rogaretur, ubi memoraretur [a]. Unde dicit beatus Stephanus: *Salomon aedificavit illi domum, sed Altissimus non in manu factis templis inhabitat* (Act 7,47.48). Si ergo corpora nostra templum est Spiritus sancti, qualis Deus est qui aedificavit templum Spiritui sancto? Sed Deus. Si enim templum Spiritus sancti sunt corpora nostra, ille Spiritui sancto aedificavit templum, qui et corpora nostra. Attendite Apostolum dicentem: *Deus temperavit corpus, ei cui deerat maiorem honorem dans* (1 Cor 12,24); cum loqueretur de diversis membris, ut non essent scissurae in corpore. Deus creavit corpus nostrum. Herbam Deus creavit, corpus nostrum quis creavit? Unde probamus quia herbam Deus creat? Qui vestit, ipse creat. Evangelium lege: *Si ergo fenum agri,* ait, *quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit* (Mt 6,30). Ille ergo creat, qui vestit. Et Apostolus: *Stulte, quod seminas non vivificatur, nisi moriatur; et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut forte tritici, aut alicuius ceterorum; Deus autem illi dat corpus quomodo voluerit, et unicuique seminum proprium corpus* (1 Cor 15,36-38). Si ergo Deus corpora nostra aedificat, si Deus membra nostra aedificat, et corpora nostra templum sunt Spiritus sancti; nolite dubitare Deum esse Spiritum sanctum. Et nolite addere quasi tertium Deum; quia Pater et Filius et Spiritus sanctus unus est Deus. Sic credite.

a] moraretur CCL.

La Santa Iglesia

VI 14. *Creemos en la Iglesia santa, una, verdadera, católicac.*—Después de confesar la Trinidad, el Credo sigue: CREEMOS EN LA SANTA IGLESIA. Os he demostrado a Dios y a su templo. *En efecto,* dice el Apóstol, *el templo de Dios es santo, que sois vosotros.* Esta es la Iglesia santa, la Iglesia una, la Iglesia verdadera, la Iglesia católica, que lucha contra todas las herejías. Puede luchar, y, sin embargo, no puede ser vencida. Todas las herejías han salido de ella, como sarmientos inútiles cortados de la vid. Pero ella permanece entera en su raíz, en su cepa, que es su caridad. Las puertas del infierno no la vencerán [16].

El perdón de los pecados

VII 15. *Creemos en el perdón de los pecados.*—Tenéis ya todo el Credo completo con vosotros, para cuando seáis bautizados. Que nadie venga diciendo: Yo he hecho tal cosa,

VI 14. Sequitur post Trinitatis commendationem: SANCTAM ECCLESIAM. Demonstratus est Deus et templum ipsius. *Templum enim Dei sanctum est,* ait Apostolus, *quod estis vos* (1 Cor 3,17). Ipsa est Ecclesia sancta, Ecclesia una, Ecclesia vera, Ecclesia catholica, contra omnes haereses pugnans: pugnare potest, expugnari tamen non potest. Haereses omnes de illa exierunt, tanquam sarmenta inutilia de vite praecisa; ipsa autem manet in radice sua, in vite sua, in caritate sua. Portae inferorum non vincent eam (Mt 16,18).

VII 15. **[636]** *(198)* REMISSIONEM PECCATORUM. Habetis Symbolum perfecte in vobis, quando baptizamini. Nemo dicat: Illud feci, forte non

[15] Véase *Sermón* 213,7, donde habla más de la Trinidad un solo Dios; en *Sermón* 214,10 expone también el texto de 1 Cor 6,19; en *Sermón* 215,8 resalta el bautismo en nombre de la divina Trinidad y de la Unidad trina.

[16] Cf. *La fe y el Símbolo de los Apóstoles* 10,21; *Sermón* 213,8, donde resalta a la Iglesia católica virgen y madre; *Sermón* 214,11; 215,9.

ya no tengo perdón. ¿Qué has hecho? ¿Qué barbaridad has hecho? Di algo monstruoso que hayas cometido, algo grave, algo horrendo, que te horrorice hasta pensarlo. ¡No importa lo que hayas hecho! ¿Tal vez has llegado a matar a Cristo? No hay nada peor, porque tampoco hay nada mejor que Cristo. ¿Qué sacrílego es matar a Cristo? Y, sin embargo, los judíos lo mataron, y después muchos creyeron en él, y bebieron su sangre; así les fue perdonado aquel pecado que cometieron. Una vez que seáis bautizados, procurad llevar una vida santa en los preceptos de Dios, para que guardéis incólume vuestro bautismo hasta el final. No os digo que vais a vivir en esta vida sin pecado: puesto que hay pecados veniales, sin los cuales no es posible esta vida. Pues el bautismo fue instituido para perdonar todos los pecados: y para perdonar los pecados leves, sin los cuales no podemos vivir, también se nos ha conseguido la oración. ¿Qué eficacia tiene la oración? La de: *Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros también perdonamos a nuestros deudores*. Por el bautismo fuimos lavados una sola vez; por la oración nos lavamos todos los días. Sin embargo, no tengáis la osadía de cometer aquellos pecados que necesariamente os separan del Cuerpo de Cristo, ¡fuera de vosotros tal cosa! Efectivamente, veis que hacen penitencia aquellos que han cometido delitos graves, como adulterios o algunos crímenes enormes; por eso hacen penitencia. Porque si sus pecados fuesen leves bastaría la oración de cada día para perdonarlos [17].

mihi dimittitur. Quid [a] fecisti? Quantum fecisti? Dic immane aliquid quod commisisti, grave, horrendum, quod etiam cogitare horres: quidquid vis feceris, numquid Christum occidisti? Non est isto facto aliquid peius, quia et Christo nihil est melius. Quantum nefas est occidere Christum? Iudaei tamen eum occiderunt, et multi in eum postea crediderunt, et biberunt eius sanguinem: dimissum est illis peccatum quod commiserunt. Cum baptizati fueritis, tenete vitam bonam in praeceptis Dei, ut Baptismum custodiatis usque in finem. Non vobis dico quia sine peccato hic vivetis; sed sunt venialia, sine quibus vita ista non est. Propter omnia peccata Baptismus inventus est; propter levia, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio? *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris* (Mt 6,12). Semel abluimur Baptismate; quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus necesse est ut a Christi corpore separemini: quod absit a vobis. Illi enim quos videtis agere paenitentiam, scelera commiserunt, aut adulteria, aut aliqua facta immania: inde agunt paenitentiam. Nam si levia peccata ipsorum essent, ad haec quotidiana oratio delenda sufficeret.

[17] La idea del perdón de todos los pecados en *Sermón* 215,8; en cambio, no dice nada de este artículo en *Sermón* 214.

a] quia CCL.

Tres modos de perdonar los pecados

VIII 16. *Bautismo, oración y penitencia.*—Por tanto, en la Iglesia se perdonan los pecados de tres modos: por el bautismo, por la oración y por la gran humildad de la penitencia. Sin embargo, Dios perdona los pecados únicamente a los bautizados. Hasta los pecados que perdona por primera vez, únicamente los perdona a los bautizados. ¿Cuándo? Cuando son bautizados. Los pecados perdonados después a los que hacen oración y penitencia, a quienes los perdona, los perdona porque están bautizados. Entonces, ¿cómo rezan el *Padre nuestro* los que todavía no han nacido? Los catecúmenos, mientras son catecúmenos, tienen todos sus pecados sobre ellos. Y si los tienen los catecúmenos, ¿cuánto más los tendrán los paganos? ¿Cuánto más los tendrán los herejes? Pero nosotros no cambiamos el bautismo a los herejes. ¿Por qué? Porque tienen impreso el bautismo de tal modo como el soldado desertor tiene el carácter. Así tienen ésos el bautismo. Lo tienen, pero como causa de condenación, no como causa de coronación. Pero, sin embargo, cuando ese soldado desertor, una vez corregido, comienza a servir en el ejército, ¿acaso se atreverá alguno a cambiarle el carácter? [18]

La resurrección de la carne y la vida eterna

IX 17. *Creemos también en la resurrección de la carne*, que nos ha precedido en Cristo. Para que este cuerpo espere también lo que ha precedido en la cabeza. Cristo es la Cabeza

VIII 16. Ergo tribus modis dimittuntur peccata in Ecclesia: in Baptismate, in oratione, in humilitate maiore paenitentiae; tamen Deus non dimittit peccata, nisi baptizatis. Ipsa peccata quae primum dimittit, non nisi baptizatis dimittit. Quando? Quando baptizantur. Peccata quae postea orantibus dimittuntur, et paenitentibus, quibus dimittit, baptizatis dimittit. Nam quomodo dicunt: *Pater noster,* qui nondum nati sunt? Catechumeni quamdiu sunt, super illos sunt omnia peccata eorum. Si catechumeni, quanto magis Pagani? Quanto magis *(199)* haeretici? Sed haereticis Baptismum non mutamus. Quare? Quia sic habent Baptismum, quomodo desertor habet characterem: ita et isti habent Baptismum; habent, sed unde damnentur, non unde coronentur. Et tamen si desertor ipse correctus incipiat militare, numquid audet quisquam ei characterem mutare?

IX 17. Credimus etiam RESURRECTIONEM CARNIS, quae praecessit in Christo, ut hoc etiam speret corpus, quod praecessit in capite. Caput

[18] En el *Sermón* 213,9 habla también de la oración como «una especie de bautismo diario».

de la Iglesia, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo. Nuestra cabeza ha resucitado y ha subido al cielo. Donde está la cabeza, allí estarán también los miembros [19].

¿Cómo creemos en la resurrección de la carne? Que nadie piense que será como fue la resurrección de Lázaro. Y para que sepas que no será así, se añade: CREEMOS EN LA VIDA ETERNA. Que Dios os regenere; que Dios os conserve y os defienda; que Dios os lleve a él, que es la misma Vida Eterna. Amén [20].

Ecclesiae Christus, Ecclesia corpus Christi (Eph 5,23). Caput nostrum surrexit, ascendit in caelum: ubi caput, illic et membra. Quomodo carnis resurrectionem? Ne forte putet aliquis quomodo Lazari, ut scias non sic esse, additum est: IN VITAM AETERNAM. Regeneret vos Deus, conservet et tueatur vos Deus; in se, qui est ipsa vita aeterna, perducat vos Deus. Amen.

[19] En *Sermón* 213,10 y 214,12 expone *la resurrección* de la carne como vida nueva sin mal alguno y ciudadanía con los ángeles y como cultivo de Dios.
[20] Cf. *Sermón* 215,8; no habla de este artículo en *Sermón* 213.

NOTAS COMPLEMENTARIAS

[1] *El ser.*—Agustín utiliza el concepto de ser con cierta indeterminación. A veces lo utiliza como *valor*, al modo platónico, y a veces como sustancia, naturaleza, cosa. Puesto que acepta la *creación, ser es existir*. Por eso Labriolle, en su traducción francesa, da esa traducción; pero sólo el contexto dirá si se trata de un ser cristiano o platónico. De todos modos, Agustín es existencialista, mientras los clásicos son esencialistas.

[2] *La sustancia.*—Schneider insiste en el carácter aristotélico de ese término en Agustín por la mediación de Plotino (cf. SCHNEIDER, l.c., p.141). La razón es que acepta los cuatro principios *(Archai)* aristotélicos. Pero una cosa son las fórmulas verbales, tomadas de la tradición *(Solil.* I 4,9: PL 32,874) y otra el sentido que les da el autor. Para Aristóteles, la sustancia es el ser que se ha independizado de su antecesor y se basta a sí mismo: se opone, pues, al accidente. En cambio, Agustín piensa que el mundo depende siempre de Dios, que nunca se basta a sí mismo, que la suficiencia aristotélica, fundada en el emanatismo, es falsa; aquí la sustancia se opone a la nada, no al accidente. Sustancia es lo que recibe de Dios existencia directa, lo que no se concreta en otro sujeto. Para Aristóteles, la sustancia cobra sentido desde el devenir; para Agustín, desde la *creatio ex nihilo.* Hay una nueva *ratio entis* (cf. ZUBIRI, X., *Naturaleza, Historia, Dios* [Madrid 1944] p.434).

[3] *El alma.*—Agustín recogía del clasicismo el término *animus,* pero pensaba en el *alma* en sentido cristiano, en la persona. Así, después de hablar tanto del *animus,* termina hablando del *anima.* De por sí, *animus* significaba *ratio, mens,* mientras *anima* sería la vida, el principio vital, el principio de «animación». Como vemos en este librito, identifica ambos términos. En general, al combatir al naturalismo, estoico o epicúreo, prefiere hablar de *anima,* procurando no someter el *animus* al devenir. Por eso D. Gentili, en la traducción italiana, traslada por «sujeto pensante». Sin embargo, es imposible someter a Agustín a una terminología técnica y escolástica.

[4] *El cogito.*—Si entendemos *animus* como sujeto pensante, hay que establecer una diferencia radical entre el *hábito* y el *acto.* El *animus,* en cuanto sujeto pensante, pertenece a la metafísica humana, no a la gnoseología. El *cogito* será el primer acto de este sujeto pensante, cuando entran en acción la *cogitatio* y la *intentio,* el pensamiento actual y la consciencia. Así se pasa de una *memoria sui* a un *intellectus sui.*

[5] *La objetividad interior.*—Agustín elimina el *Topos Noetós* platónico al ponerlo en el Verbo. Pero al mantener la pirámide platónica, nos presenta al *animus* unido inseparablemente al mundo inteligible y trascendente *(Verum).* Así se crea el problema clásico de la «iluminación» del hombre por las ideas divinas. El *animus* no es luz propia, sino *lumen de lumine,* luz participada. Así afirma que la Suma Verdad da el ser al alma, al ánimo haciéndole ser *ánimo,* ser racional. Durante un cierto período corto, Agustín trataba de explicarse la *anamnesis platónica* rechazando los mitos. Aunque más tarde procuró formarse una teoría

propia de la iluminación, le vemos en este librito tratar de sacar partido de la unión inseparable del *animus* con el *verum transcendente,* aunque interior, para reclamar la inmortalidad del alma. El problema se desarrolló luego en la teoría de la *Memoria Dei,* inseparable, pero diferente de la *memoria sui.*

[6] *Disciplina, ciencia, inteligibles, etc.*—Tales términos han de interpretarse según la nota anterior. La terminología era muy variada y flotante para indicar el contenido del *animus,* la presencia constitutiva de las ideas divinas. *Disciplina* puede significar conocimiento abstracto, ciencia objetiva y empírica, método de enseñanza, regla de fe o de conducta, norma eclesiástica (cf. H. I. Marrou, *Doctrine et discipline dans le langage des Pères de l'Église,* en «Bulletin de Cange», t. IX [1934]). El término *ciencia* es también polisémico, ya que los términos griegos eran aceptados a través de los estoicos latinos, en especial de Cicerón. En todo caso, Agustín utiliza la ignorancia y la falsedad como prueba de la mutabilidad defectible del *animus,* poniendo de relieve la *participación,* mayor o menor, en el principio que le da el ser y el ser racional.

[7] *La teoría estoica y epicúrea de los cuerpos.*—Imponía un cierto positivismo: más que a la cuantidad o a la extensión, se atendía a la transformación constante de la materia, constatada por los sentidos. Agustín, a la vista de la tradición platónica, se crea problemas. El cuerpo matemático no puede concebirse sin la cuantidad, esto es, sin longitud, latitud y profundidad, sin extensión. Pero dentro de la pirámide platónica, es el alma o forma la que ha de formar u organizar el cuerpo. Así como el alma es «incorpórea, creada inmediatamente por Dios de una sustancia específica que es la misma alma incorpórea, así también el cuerpo es creado por Dios, pero mediante el alma». Ahora bien, físicamente el cuerpo consta de los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego, en determinadas combinaciones y formas o modos. Y es el alma la que tiene que organizar y construir cada cuerpo específico. La atención de Agustín mira sobre todo a la relación del alma y del cuerpo con el devenir, esto es, con las leyes del tiempo y del espacio. Mientras el cuerpo está sometido a ese devenir, el alma es inespacial. Y aunque es temporal, goza de la contemplación de los inteligibles eternos, que le confieren una cierta participación en la eternidad. Dios creó al alma humana racional, pero la adaptó a la función de regir al cuerpo (cf. *De Quant. animae* 13,22: PL 32,1047s).

[8] *La Dialéctica.*—No hemos de concebir el emanatismo o el creacionismo como simples hechos, sino sobre todo como un *principium coniunctum,* que permite explicar la dinámica del Universo. Agustín confiesa su entusiasmo por haberse liberado del materialismo maniqueo, y el idealismo platónico le parece un mundo nuevo, espiritual y dinámico, si bien él lo entiende al modo cristiano. Quizá Agustín es el primero que definió el espíritu como exclusión absoluta de la materia, en oposición al espíritu estoico, que era materia sutil, etérea, etc. Aunque se excluye el racionalismo, porque la creación es «libre» y no necesaria, y por las limitaciones que impone la fe a la razón, la misma creación le lleva a poner una confianza ilimitada en la dialéctica (cf. *De Ordine* II 13,38: PL 32,1043; II 18,42, col.1017; *De Quant. animae* 27,52: PL 32,1065). De ahí procede su preocupación por la mayéutica platónica, por la iluminación y por la experiencia del *Menón,* que trata de verificar en sus diálogos de Casicíaco, sonsacando a sus interlocutores. Esa dialéctica se refiere ante todo a la pirámide platónica: Dios es el Creador, pero para crear se vale de las «ideas creadoras», de las que participan las almas racionales. De ese modo, la «objetividad interior», que es imagen de las Ideas, constituye el *principium coniunctum* de participación: de las ideas recibe el alma el *ser* y la *racionalidad.* Precisamente ésa es la base de su argumentación en este librito.

[9] *El Verbo expresión conceptual perfecta del Padre.*—Para explicar de algún modo el misterio el santo Doctor analiza las operaciones intelectuales del hombre. En concreto, para explicar la generación de la segunda Persona hay que considerar las operaciones del conocimiento. La segunda Persona es el Verbo, es decir, la expresión conceptual perfecta del Padre: por eso se llama «palabra» o «verbo», siempre añadiendo que es subsistente y eterno. ¿Qué papel desarrolla en el conocimiento humano la palabra? Hacernos conocer la verdad, es decir, penetrar o detectar algo que a primera vista no se conoce. Y, desde el punto de vista del que habla, la palabra sirve para manifestar lo que de otro modo no podría ser comunicado. La palabra es, pues, un «signo» de la verdad. Así, Dios se «expresa» de modo perfectísimo y absolutamente verdadero en la Palabra, que le reproduce perfectísimamente. Por eso el Verbo no es «otra cosa» que el Padre, aunque es «otro» que el Padre. Aquí se detiene San Agustín en su explicación primeriza. Le interesaba defender la perfecta identidad sustancial entre el Padre y la Palabra: la misma noción de Palabra le permite conseguirlo con claridad. Si la segunda Persona es verdaderamente Palabra, y esa Palabra es pronunciada por Dios, es necesario admitir que la segunda Persona es «de la misma sustancia» del Padre.

No podemos ocultar que la analogía aquí establecida por el Obispo de Hipona resulta todavía imperfecta, aunque marque un camino correcto. Más tarde, el mismo San Agustín, cuando vuelva a tratar el tema, aclarará que la segunda Persona no se llama Palabra en cuanto que manifiesta el Padre al exterior (a los hombres, p.ej., o en las obras de la creación), sino en cuanto que por medio de Ella (es decir de la Palabra) el Padre se conoce a sí mismo. La generación de la Palabra es una operación *inmanente* en Dios. Además, mientras que en el *De Fide et Symbolo* no se explica el nexo entre el nombre de Palabra y el nombre de Hijo que la segunda Persona recibe, más adelante San Agustín podrá afirmar con seguridad que el proceso de autoconocimiento de Dios es una verdadera generación y, por tanto, que la segunda Persona se llama «Hijo» porque es la Palabra.

[10] *Narratio.*—Es un término técnico del arte oratorio. Los antiguos tratadistas dividían el discurso en *exordium, narratio, probatio, refutatio* y *peroratio.* El antiguo profesor de retórica de Roma y de Milán sigue de cerca los principios de la escuela, y no sería difícil encontrar en este tratado, como en muchos de sus sermones, estas cinco partes del discurso tradicional. No hemos de pensar que nuestro santo sea el primero que emplee este término en materia de enseñanza religiosa. Era la parte central y consistía, como la definía Cicerón, en la exposición de las cosas sucedidas o como si hubieran sucedido. El orador trataba, con dicha exposición, de convencer al auditorio de la verdad que él pretendía exponer. En principio, la exposición debía ser, ante todo histórica, esto es, la exposición de los acontecimientos y de las gestas de la salvación.

Algunos han puesto de relieve la mentalidad neoplatónica de Agustín, que es más bien anti-histórica. Por eso no hemos de extrañarnos que no ofrezca una exposición sistemática de la fe y de la moral cristiana, contrariamente a la práctica de San Cirilo de Jerusalén, por ejemplo. Agustín no habla a los principiantes de los misterios de la vida divina, ni de la conciencia de la corrupción original del hombre, sino que les presenta las gestas de Dios en favor del género humano, al través de las edades del mundo, según la sucesión histórica de la revelación, como lo hicieron los apóstoles en los Hechos o como aparece en la liturgia cristiana antigua en sus *eucaristías*. Combès y Farges sostienen que Agustín se da perfecta cuenta, por su familiaridad con los libros sagrados, que la iniciación cristiana es, antes de ser una especulación, un testimonio, y así él se coloca en la más alta tradición cristiana.

Pero si en los Hechos, en las eucaristías y en las catequesis anteriores a San Agustín, la *narratio* se limitaba a la historia bíblica propiamente dicha, nuestro santo la prolonga, al través de la historia de la Iglesia, hasta su tiempo (DCR 3,4-10; 6,1-6; 10; 24). La *narratio*, así entendida, no puede exponer sino los hechos más sobresalientes de la historia, los *mirabiliora* (DCR 3,2), los acontecimientos más destacables, que son como las articulaciones propiamente dichas de la trama histórica (DCR 3,2).

En la elección de esos hechos más admirables, el catequista se dejará guiar por la finalidad de su discurso, que no consiste tan sólo en esclarecer las inteligencias, sino en mover las voluntades mediante la demostración histórica del amor de Dios al mundo. Este motivo, hábilmente repetido, si logra que Cristo sea mejor conocido, hará que sea más amado, ya que él nos amó primero (DCR 4,1-10; 6,1-6). La *narratio* abrirá, de un modo natural, la transición a la exhortación moral, en la cual, abandonando resueltamente «la doctrina de los dos caminos», tan de moda en la Antigüedad desde la *Didaché*, Agustín colocará como base de la moral cristiana el Decálogo, resumido en los dos mandamientos: el amor a Dios y el amor al prójimo. Cf. A. DE VEER, *De catechizandis rudibus* (B. A., París 1949) p.547-48.

[11] *Mater Ecclesia*.—El título de Madre aplicado a la Iglesia ha sido muy estudiado, a partir de la obra de JOSEPH C. PLUMPE, *Mater Ecclesia. An inquiry into the concept of the Church and Mother in early Christianity* (Washington 1943). Tal vez se trata de un proceso evolutivo ordinario de los conceptos bíblicos de la Madre Sión y de la alegoría de San Pablo en la epístola a los Gálatas (4,21-31). Según el autor de la citada obra, tal vez haya que buscar en Asia Menor, y probablemente en Frigia, el origen de esa idea, a mediados del siglo II. Se observa que, mientras en Egipto se insiste sobre el aspecto místico de este título, en Africa se pone el acento sobre el contenido concreto. San Cipriano no ve ya a la Iglesia como Madre Virgen mística, sino como la *Mater Ecclesia super terram*. San Agustín habla con frecuencia a los catecúmenos y a los neófitos de la *Mater Ecclesia*: *In ps.* 88,14; 127,11-12; 138,8. En los sermones ordinarios, la idea de la *Mater Ecclesia* aparece frecuentemente asociada a la virginidad (*Sermo* 138; 188; 191; 195). Esta idea de virgen y madre, que encontramos también en el *Contra Faustum* (15,3) y en el *Enchiridion* (10,34) se expone más ampliamente en el *De virginitate* (2-6), en el paralelismo que establece San Agustín entre María y la Iglesia, modelos ambos de una virginidad tan real como fecunda, en virtud de la maternidad que es el privilegio de ambas (cf. *De unico baptismo* 3,17,22). Como ha observado el P. A. de Veer, estos textos agustinianos, o la doctrina que en ellos se encierra, desbordan evidentemente los límites de una simple catequesis a los principiantes (cf. *De catechizandis rudibus* [B. A., París 1949] p.548-49). Puede verse sobre este tema V. CAPÁNAGA, *La Iglesia en la espiritualidad de San Agustín*: «Ephemerides Carmeliticae» 17 (1966) 88-133.

[12] *Intuición y expresión*.—Esta tesis sobre el desacuerdo entre intuición y expresión tiene un precedente directo en una teoría de la expresión a que Agustín alude en el *De magistro*, que encuentra su último fundamento en la teoría de la iluminación. En el *De magistro*, Agustín hace una especie de proceso kenótico a la palabra y al maestro humano, es decir, pone de relieve la impotencia de las palabras y del magisterio externo, que sólo pueden afectar al oído y no tiene poder para llegar a lo íntimo del hombre. Con esto, nuestro santo abre el camino para llegar a un maestro interior, que es el único dueño de las palabras o verbo exterior y, sobre todo, del verbo interior (cf. V. CAPÁNAGA, *Introducción al «De magistro»*, en *Obras completas de San Agustín*, vol.III [Madrid 1982] p.580-81).

En este pasaje del DCR, como en el *De magistro*, Agustín parece que desconoce, al menos minusvalora, el valor de las palabras, porque las considera en su sentido material de sonidos articulados, que llegan hasta el oído externo, y no les da la prerrogativa de mensajeras de un contenido espiritual. Pero las palabras, aunque sea por convención universal de los hombres, son portadoras de cosas en cuanto son signos de las cosas. Claro que solamente al habla de Dios corresponde que unos sonidos externos representen unas realidades internas. Pero el lenguaje humano es también portador, en la sucesión de sus sílabas y de sus acentos, de algo que sobrepasa el aspecto externo de los sonidos. Agustín llegó a afirmar: «Yo nunca puedo enseñar», porque sabía que el maestro exterior no tiene acceso hasta los íntimos santuarios de la persona donde se realiza el encuentro sublime de la mente con la verdad (*De magistro* 14,46).

En virtud de la dependencia del alma respecto a las ideas divinas, puesta en contacto con las cosas, por medio de los sentidos, elabora sus conceptos y conoce y juzga de las cosas y de sus conceptos. De aquí la correspondencia entre el pensamiento y la realidad. Pero cuando el hombre tiene que expresar o comunicar sus ideas y enseñar a otros lo que piensa, se da la imposibilidad de comunicarse la mente con la otra mente, y se tiene que recurrir al lenguaje, a las palabras, a los signos, que, por su misma naturaleza, son exteriores, particulares, desemejantes de la intuición. Nada se puede expresar sin signos, de la clase que sean. Para uno que no entienda el lenguaje de un posible interlocutor, las palabras de éste resultan ininteligibles, mientras que los gestos del mismo o la expresión de su rostro le pueden dar a conocer los sentimientos. Esta distinción aparece ya en el *De magistro*, pero en el pasaje del DCR está ya expuesta con bastante claridad. Es decir, con otras palabras, para San Agustín puede darse una superioridad de valor semántico en la expresión mímica como medio de comunicación que en el empleo de signos verbales. Cf. A. MURA, *De catechizandis rudibus* (Brescia 1961) p.7; F. SORIA, *La teoría del signo en San Agustín*: «La ciencia tomista» (1965) 1-40; V. CAPÁNAGA, *El problema de la comunicación de las conciencias en San Agustín*: «Augustinus» 8 (1963) 574-81; P. ROTTA, *La filosofia del linguaggio nella patristica e nella scholastica* (Turín 1909) p. 67-118; J. PEGUEROLES, *La palabra interior. La filosofía del lenguaje en San Agustín*: «Espíritu» 35 (1986) 93-110.

[13] *La alegría en la catequesis.*—La pedagogía moderna insiste mucho sobre la alegría que debe bañar toda la educación con el fin de que sea más útil. ¿Se trata de la misma alegría pedagógica cuando Agustín pone de relieve el ambiente entretenido que debe haber para que el catequista logre la atención del catecúmeno? Tal vez habría que distinguir entre los diferentes tipos de alegría: el gozo del salmista, la satisfacción que acompaña al acto creador del artista, la alegría del que no se da cuenta de las cosas, la dulce sonrisa del que vive en paz con todos. Aunque en todas estas manifestaciones del espíritu se advierta una idea común, sin embargo, son sentimientos diferentes, originados por causas diversas, de diferente naturaleza. Como son diferentes las lágrimas del que llora la muerte de un ser querido y del que se siente conmovido en su interior ante una representación dramática.

Se ha dicho que la alegría —la *hilaritas*— que se busca en toda la moderna pedagogía activista es producto de un esfuerzo vital. El dejarla estallar libremente presupone una confianza absoluta en la bondad del esfuerzo y de los impulsos. Es decir, todo lo que el alumno hace espontánea y gozosamente es bueno. En consecuencia, en el fondo de esta concepción pedagógica se esconde un optimismo naturalístico. En cambio, la alegría de que nos habla San Agustín en este lugar no es un dato natural, sino más bien una conquista. Esta alegría no es inmanente a la explosión de nuestros esfuerzos y de nuestros impulsos, sino que es el fruto del esfuerzo constante para dirigir nuestra actividad a un fin determinado, que es la caridad, a la cual, a su vez, presupone el conocimiento de la verdad que es Dios. La misma alegría de la donación —*hilaris dator*— que se da en Dios, supremo donante del hombre, se produce en el hombre cuando se da a sus hermanos. Y lógicamente esa misma alegría se realiza en el catequista que da y comunica al catecúmeno el depósito de la verdad.

[14] *El examen de admisión.*—Parece probable que, en la catequesis primitiva, se diese un examen preliminar. Podemos imaginar que tal examen no tuviera en sus comienzos una técnica muy definida, y que, además, fuera algo muy diferente de lo que nosotros entendemos como examen para descubrir la capacidad y preparación del catequizando en función de un juicio práctico. Tal vez podríamos pensar en un examen de admisión al catecumenado, aunque ya desde el principio debía de tener un cierto carácter de confesión-profesión de fe. En este sentido, una fórmula elemental y primaria podríamos ver en aquel episodio de los dos ciegos que siguen a Jesús diciendo: «Hijo de David, ten piedad de nosotros», y a los que Jesús, una vez llegado a casa, les pregunta: «¿Creéis que puedo curaros?» (Mt 9,27-29). Sin duda que más tarde las preguntas se harán más complejas, más particulares, e incluso la práctica catequística sugerirá un formulario fijo, aunque la fórmula primitiva está en el fondo: «¿Crees que puedo hacer un milagro?»

La respuesta del catequizando adquiere un significado de testimonio de un hecho interior, en el que concuerdan dos factores: la voluntad de la persona y la gracia divina. No resulta fácil exponer hasta qué punto la técnica de este examen preliminar se ha visto influida por las diferentes etapas de las discusiones soteriológicas o eclesiológicas. Pero, en todo caso, Agustín nos ofrece una descripción bastante clara. En el coloquio entre el convertido y los representantes cualificados de la comunidad eclesial se hablaba ante todo de las razones particulares que habían animado al aspirante a recibir el bautismo. Una vez conocidas las intenciones y las razones en cada caso, el catequista podía muy fácilmente formular un diagnóstico y establecer las bases de cada catequesis, según las personas a que se dirigía.

Agustín alude a dos deficiencias que podían presentarse a la vista de este examen preliminar a la admisión: el supersticioso terror de la divinidad y esa especie de oportunismo religioso. La segunda, sobre todo, podía presentarse con cierta frecuencia, pues en aquellos tiempos la inscripción entre los seguidores de Cristo podía representar una ocasión de medro y de «realización» en la sociedad. San Cipriano se lamentaba de que algunos cristianos corrieran a hacer acto de presencia ante los altares paganos, antes de que los funcionarios del procónsul vinieran a buscarlos. De las palabras de San Agustín podemos deducir que, con alguna frecuencia, había quienes se inscribían para el bautismo sin tener todavía pleno convencimiento de la verdadera religión.

[15] *Conversión y cultura.*—Uno de los grandes obstáculos a la conversión de los paganos letrados y cultos era la especie de culto que profesaban a la literatura y cultura de la época, que representaba para ellos uno de los más preciosos valores del espíritu. La inscripción entre los catecúmenos suponía para ellos un gran acto de humildad intelectual, en el sentido que la posesión de aquella cultura literaria, la facultad de expresarse en un estilo pulcro y cuidado y el culto de los valores de la Antigüedad pagana no era nada comparado con las disposiciones del corazón o santidad de vida.

San Agustín conocía perfectamente ese problema, y aunque en modo alguno se pueda considerar adversario de la cultura clásica, con todo vio a veces, en la búsqueda exagerada de la forma y de la elegancia del lenguaje, algo que podía impedir que el alma cristiana siguiera el camino de las realidades de la nueva vida impuesta por el cristianismo. Claro que su formación en las escuelas de gramática y de retórica le habían puesto en contacto con todos los tesoros de los clásicos y, en consecuencia, no podía fácilmente librarse de su influencia. Si alguna vez se advierten en nuestro santo ecos de una actividad desfavorable hacia los autores paganos, siempre se debe a que Agustín ve en sus obras un peligro hacia el cristianismo, porque en ellas late un elogio de la idolatría de sus contemporáneos peligrosa para los cristianos de su tiempo. A este respecto, remitimos al lector a la obra de H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la cultura antique* (París 1938). Cf. W. R. HALLIDAY, *The pagan background of Early Christianity* (Londres 1925).

[16] *Las seis edades del mundo.*—La división de la historia del mundo en seis épocas o grandes siglos, correspondientes a los seis días de la creación, es mucho más antigua que San Agustín. Era ya conocida por los autores de la *Septuaginta,* y estaba tan dentro de las tradiciones judías, que encontró paso fácil en el Talmud. Entre los griegos, además de la *Epístola de Bernabé,* que fue el primero que menciona este sistema cronológico, hemos de mencionar a Ireneo *(Adv. haer.* 5,28,3) y a Hipólito *(Comm. in Dan.* 4,23,6). Entre los latinos, San Cipriano es el primero que habla de las edades del mundo *(Ad Fortunatum, praef.* 2: «Sex millia annorum iam paene complentur ex quo hominem diabolus impugnat»). Recordemos también a Lactancio *(Inst. div.* 7,14,9), Ambrosio *(Expos. evang. sec. Lucam* 7,7) y Jerónimo *(Epist.* 140,8).

San Agustín no insiste demasiado en esta concepción. Más bien se refiere a la división de las seis edades de la historia del mundo como a un hecho conocido de todos los que siguen la preparación catequética. No han faltado quienes han pretendido que Agustín se había familiarizado con esta doctrina en su preparación personal al bautismo. Y es

curioso observar que, si bien nuestro santo no fue el «inventor» de este sistema, fue gracias a la influencia agustiniana como se propagó y se hizo muy popular en la Edad Media: cf. Isidoro de Sevilla *(Etim.* 1,5,38), Beda *(De ratione temp.* 16-22), Buenaventura *(Illum. Eccl. in Hexaem.* 15). Los mismos historiadores romanos acostumbraban dividir la historia en épocas o edades, como nos atestigua Lactancio: «Non inscite Seneca Romanae urbis tempora distribuit in aetates» *(Inst. div.* 7,15,14). Véase también Floro *(Epitome* 1,1) y Amiano Marcelino (14,6,4).

Las cinco primeras edades de la historia del mundo están bien delimitadas en el pensamiento de San Agustín: de Adán a Noé; de Noé hasta Abrahán; de Abrahán hasta David; de David hasta la cautividad de Babilonia; de la cautividad de Babilonia hasta la venida de Cristo. La sexta y última no está bien limitada, ya que va desde la venida de Cristo hasta el fin del mundo, con el juicio final. Se ve que el fundamento de esta doctrina es judía, pues se habla de los personajes más ilustres y del acontecimiento clave en la historia de Israel. Las cinco primeras etapas sirven para preparar el nacimiento o venida de Cristo, como los cinco primeros días de la Creación sirven de preparación expectante de la venida del hombre. Cf. *De div. quaest.* 83,58; *De Gen. contra man.* 1,42; *Sermo* 259; *Contra Faust.* 12,8.

Agustín gusta de encontrar en la evolución de cada individuo, al través de las seis edades de la vida humana: *infantia, pueritia, adolescentia, iuventus, gravitas* y *senectus,* una comparación con las seis edades o etapas de la historia del mundo. Véanse a este respecto los pasajes de *De civ. Dei* 10,14. Cf. *De vera relig.* 50; *De div. quaest.* 83,58; *De civ. Dei* 22,30; *De Trin.* 4,7; *Quaest. in Hept.* 7,49; *Sermo* 259,2; *Enar. in Ps.* 92,1; *In Ioan. evang.* 9,6; 15,9. Véase a este respecto J. P. CHRISTOPHER, *S. Aurelii Augustini «De catech. rudibus»,* p.229 n.17; 273 n.1; 274 n.6 y 7.

[17] *Las dos ciudades.*—La catequesis primera, como se ve por este texto de San Agustín, incluía en su programa la instrucción que presentaba a la ciudad de Dios en su doble vertiente: terrena y celestial, peregrinante y en reposo. El bautismo significaba incorporarse a una de la dos ciudades, tomar carta de ciudadanía nueva, entrando a formar parte de los ciudadanos de Dios y dejando la ciudad de la confusión. De aquí la exposición que Agustín ofrece al catecúmeno acerca de las dos ciudades. Y como contexto de esta instrucción primaria de la ciudad de Dios, se le explican al que se prepara para ser ciudadano del cielo los artículos de la fe relativos a la creación del mundo, del hombre, de su estado de inocencia y caída, la división de los hombres, la venida del Mesías al mundo, el bautismo, las edades de los tiempos, la difusión del Espíritu Santo, los fines de los buenos y de los pecadores. Mediante esta pedagogía, nuestro santo insertaba al catecúmeno en el organismo de una gran sociedad, repartida en dos grupos, cuyo origen, proceso o desarrollo y último fin se declaraban sin ambages ni vacilaciones.

La concepción de las dos ciudades no es original de nuestro autor, ya que aparece la idea entre los cristianos de Africa. Tal vez la idea del cielo como *civitas* tiene un origen bíblico, como podemos ver por muchos salmos: Sal 86,3; 47,2; Heb 11,10; 12,22; Ap 3,12; 21,2. Seguramente San Agustín tomó esta idea directamente del donatista Ticonio, cuya agudeza exegética fue muy apreciada de nuestro santo. San Agustín hace la primera alusión a estas dos ciudades, a que se refiere Ticonio, en su tratado *De vera religione* (escrito hacia el año 390), aunque en

ese pasaje no emplea la palabra *civitates,* sino *duo genera (De vera relig.* 25). Es en este pasaje del *De cat. rud.* donde por primera vez aparece la expresión *duas civitates,* que encontrarán su más auténtico sentido en el libro *De civitate Dei* (15,28), con aquel famoso texto «Fecerunt itaque civitates duas amores duo». El contraste fundamental de las dos ciudades radica en la oposición de los dos amores sobre los que se asientan. Agustín insistirá varias veces sobre esa doctrina de los dos amores, cf. *Sermo* 344,1; *Enar. in Ps.* 64,2,26; *De gen. ad litt.* 11,15,20. Acerca del concepto de las ciudades en el pensamiento agustiniano, cf. H. HERMELINCK, *Die «civitas terrena» bei Augustin,* en *Festgabe für A. von Harnack* (Tubinga 1921) p.302-24; O. SCHILLING, *Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus* (Friburgo de Br. 1910); G. AMARI, *Il concetto di storia in sant'Agostino* (Roma 1951); E. LAMIRANDE, *L'Église céleste, selon saint Augustin* (París 1966). No hay que olvidar, en modo alguno, los dos preciosos volúmenes, publicados con motivo del XVI centenario del nacimiento de San Agustín, con el título *Estudios sobre la Ciudad de Dios* (El Escorial 1956).

[18] *Cristianos y paganos.*—El 29 de enero del año 399, el emperador Honorio publicó un decreto por el que prohibía el culto de los ídolos y ordenaba la destrucción de los templos de los paganos. Como la segunda parte del decreto no se llevó a cabo en Africa, los obispos enviaron una delegación a Roma pidiendo se cumpliera. La petición fue escuchada, y el 19 de marzo del mismo año el templo pagano de Cartago fue destruido. Como en casos semejantes, muchos siguieron siendo paganos de corazón, aunque se hicieron cristianos, pero sólo de nombre. Aunque la ley les obligaba a asistir a las iglesias católicas, en privado seguían observando sus costumbres paganas y celebraban lo que San Agustín califica aquí como los «dies sollemnes paganorum». Cf. *De civ. Dei* 1,35; *Sermo* 196 y 197.

El término *pagano* originariamente indica al civil, en cuanto se opone al *miles,* como vemos por PLINIO, *Epist.* 10,18: «et milites et pagani». Como los *pagani* fueron más difícilmente sometidos a la influencia imperial que los soldados y otros oficiales del gobierno, *paganus,* poco a poco, se convirtió en sinónimo de «no-cristiano». Según otra explicación, *paganus* se deriva de *pagus,* y es el rústico o habitante en el campo. Como los habitantes, lejos de la ciudad, fueron los últimos en abrazar la nueva religión, *paganus* adquirió una connotación propia de los que tardaban en hacerse cristianos. Sobre el origen y sentido de la palabra, según las diferentes tendencias, cf. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig [4]1924); T. ZAHN, *Paganus:* «Neue kirchl. Zeitschr. 10 (1899) 18-43; M. J. ZEILLER, *Paganus: Études de terminologie historique:* «Collectanea Friburg» 26 (1927) 19-43.

[19] *Las ocho etapas de la catequesis.*—1.ª La primera etapa consistía en una conversación con el que deseaba convertirse, que tenía por finalidad examinar las intenciones del postulante y todos los detalles personales que le habían inducido a solicitar el ingreso entre los catecúmenos. De esa primera conversación dependía el tono y carácter de la catequesis. La obra *De catechizandis rudibus,* en su casi totalidad, se refiere a esa primera etapa.

2.ª El candidato, tras esa conversación, era admitido en el grado de catecúmeno mediante una ceremonia solemne. Se le exhortaba a la lectura de la Biblia, de los pasajes ya escogidos.

3.ª En todo ese tiempo en que se le iba instruyendo y él familiari-

zándose con las Escrituras, se le animaba y, en otros casos, se excitaba y animaba a los negligentes y descuidados.

4.ª Una vez que ya estaba suficientemente instruido, el catecúmeno que estaba ya convencido pasaba al grado de los *competentes.*

5.ª Se les entregaba el *Símbolo de la fe* y la *Oración dominical* como preparación próxima a la recepción del bautismo.

6.ª Los catecúmenos, que habían recibido toda la instrucción catequética y a los que se había entregado el Símbolo y el *Pater noster,* en la vigilia pascual —la noche del sábado al domingo de Resurrección— recibían el bautismo, en una ceremonia solemnísima, a la que asistían todos los cristianos.

7.ª Después del bautismo, durante toda la semana de Pascua, recibían una instrucción especial, que servía de preparación para la recepción de la eucaristía. Durante toda esa semana seguían cubiertos con las vestiduras blancas recibidas en el bautismo.

8.ª Al final de la semana de Pascua, el domingo *in albis,* dejaban las vestiduras blancas y recuperaban sus vestidos ordinarios. Era en ese momento cuando comenzaba la verdadera vida de cristiano, y así los consideraba la liturgia, como se desprende del Introito de ese domingo: «Quasi modo geniti infantes», esto es, «Como niños que acabáis de ser engendrados».

[20] *La fe y las obras (De fide et operibus,* título y 14,21) p.575. Es el punto fundamental de toda la cuestión tratada en este libro, que había estudiado entre los años 388 y 395 en su obra *De diversis quaestionibus* 83, cuestión 76, demostrando con toda claridad que «las sentencias de los dos apóstoles, San Pablo *(creemos que el hombre se justifica por la fe sin obras,* Rom 3,28) y Santiago *(es ociosa* [inútil] *la fe sin obras,* Sant 2,20), no son contrarias, porque San Pablo habla de las obras que preceden a la fe y Santiago de las obras que siguen a la fe, así como el mismo San Pablo lo demuestra en muchos pasajes» [1].

El año 412 escribe en *De spiritu et littera:* «Tal vez diga la presunción humana, ignorando la justicia de Dios, queriendo constituir la suya propia, que con razón dijo el Apóstol: *Porque nadie se justificará por la fe,* donde la ley manifiesta únicamente qué se debe hacer o qué se debe evitar, para que la voluntad cumpla lo que la ley manifiesta, como si el hombre se justificase no por el imperio de la ley, sino por el libre albedrío. Pero, hombre, fíjate en lo que sigue: *Ahora,* en cambio, *la justicia de Dios se ha manifestado sin la ley, testificada por la ley y los profetas.* ¿Tal vez a los sordos les suene a poco? Dice: *la justicia de Dios ha sido manifestada.* La que ignoran los que quieren constituir su propia voluntad. A ésa no quieren estar sujetos (Rom 10,3). *La justicia ha sido manifestada:* no la justicia del hombre o la justicia de la propia voluntad, sino *la justicia de Dios,* no con la que Dios es justo, sino con la que viste al hombre cuando justifica al impío... *Justificados gratis por su gracia* (Rom 3,20-24), no justificados por la ley ni por la propia voluntad, sino *justificados gratis por su gracia,* tampoco sin nuestra voluntad, pero nuestra voluntad se descubre enferma por medio de la ley para que la gracia sane la voluntad, y sanada la voluntad cumpla la ley, ya no bajo la ley ni necesitando de ella» [2]. Y: «Por eso precisamente es propuesta la justicia de la ley, porque quien la cumpliere vivirá en ella (Lev 18,5); y al conocer su enfermedad, llegue a la justificación, y obre y viva en ella no por sus fuerzas propias ni por la letra de la misma ley, que no

[1] *De diversis quaestionibus* 76,2: PL 40,89.
[2] *De Spiritu et littera* 9,15: PL 44,208-209.

puede hacerlo, sino por la fe, reconciliándole con el justificador. Y la obra que realizare vivirá en él, hecha ya por el mismo justificado... De este modo, la abundancia de su dulzura, esto es, la ley de la fe, su caridad inscrita y derramada en los corazones, se perfecciona para los que esperan en él de tal modo que el alma ya sanada obre el bien no por temor del castigo, sino por amor de la justicia» [3]... «Fe que obra por amor (Gál 5,6) no por temor; no temiendo el castigo, sino amando la justicia... Es la justicia de Dios, la que (Dios) no sólo enseña por el precepto de la ley, sino que otorga también por el don del espíritu» [4].

En enero del año 413 dice en *Enarratio in Ps.* 31,2,6: «Cómo dice el Apóstol que el hombre es justificado sin obras por la fe (Rom 3,28) cuando dice en otro pasaje: *'Es la fe la que obra por el amor'* (Gál 5,6). No hay que contraponer el apóstol Santiago al apóstol Pablo, sino Pablo al mismo Pablo... Te entiendo, Pablo. Es cierto que me quieres recomendar la fe sin obras, pero la obra de la fe es el amor y todo el bien que puede obrar... Luego si la fe no sirve de nada sin el amor y es necesario que exista el amor para obrar, se sigue que la fe obra por el amor» [5].

También en el 415, en la *Enarratio in Ps.* 67,41, etc.: «Solamente hay que llamar buenas a las obras que se hacen por el amor de Dios. Pero es necesario que la fe preceda a las obras, para que por la fe comiencen las obras a ser buenas, y no la fe por las obras, porque nadie obra por amor de Dios si antes no cree en Dios...» [6].

El año 417 escribe el *De gestis Pelagii:* «A lo mejor se le ocurre decir (a Pelagio): Yo he dicho que el Apóstol fue digno de que le diesen tantas gracias no por las obras, sino por la fe; porque realmente careció antes de las obras buenas, pero sí se lo mereció su fe. Pero ¿es que afirmo que la fe no obra? Con toda veracidad es ella la que obra por la caridad (Gál 5,6)» [7].

Por el mismo año de 417 escribe también: «Si dice alguno que la fe nos merece la gracia de obrar bien, no lo puedo negar; más aún: lo confieso gratísimamente. Deseo que estos hermanos nuestros, que tanto se glorían de sus obras, tengan esta fe que impetre la caridad para obrar verdaderamente bien. Pero la caridad de tal modo es don de Dios, que lo dice Dios mismo (1 Jn 4,8)» [8].

El año 429, en *De praedestinatione sanctorum:* «Puede que digan 'el Apóstol distingue la fe de las obras; más aún: dice que la gracia no es por las obras, pero no dice que no lo sea por la fe'. Cierto, pero también Jesús dice que la fe es obra de Dios, y manda que la trabajemos» [9].

No hay, pues, contradicción alguna; al contrario, la fe, principio de la justificación, hace que las obras sean buenas, y las obras buenas demuestran que la fe es viva, que está animada por la caridad. San Agustín, como pastor celoso, acentúa este «carácter moral y voluntario de la fe» [10]. San Fulgencio de Ruspe confirma esta doctrina de San Agustín sobre *La fe y las obras* cuando escribe: «En esta vida somos transformados por la primera resurrección, que es la iluminación destinada a la conversión; por ella pasamos de la muerte a la vida, del pecado a la justicia,

[3] Ibid., 29,51: PL 44,232-233.
[4] Ibid., 32,56: PL 44,237.
[5] *Enarratio in Ps.* 32,2.6: PL 36,261.
[6] *Enarratio in Ps.* 67,41: PL 36,838ss.
[7] *De gestis Pelagii* 14,34: PL 44,340.
[8] *Epistola 186,* 3,7: PL 33,818.
[9] *De praedestinatione sanctorum* 7,12: PL 44,969.
[10] AUBERT, *Le problème de l'acte de foi,* p.26.

de la incredulidad a la fe, de las malas acciones a una conducta santa. Sobre los que así obran no tiene poder alguno la segunda muerte. Los que en la vida presente, transformados por el temor de Dios, pasan de mala a buena conducta, pasan de la muerte a la vida; y más tarde serán transformados de su humilde condición a una condición gloriosa» (SAN FULGENCIO DE RUSPE, *Sobre el perdón de los pecados* 2,11.2-12.1.3-4: CCL 91 A, 693-695).

[21] *Rigorismo de San Agustín contra el error y el mal (De fide et oper.* 1,1; 19,34) p.546 y 594.—De ningún modo puede argumentarse que San Agustín sea rigorista. No hay que olvidar que San Agustín es un cristiano convencido, sanado radicalmente por la gracia, convertido y entregado sinceramente a Dios, Verdad, y Hermosura siempre antigua y siempre nueva, y, por tanto, comprometido con celo y experiencia a defender y propagar lo que tanto le ha costado encontrar. Por eso el pastor de almas ataca y deshace implacablemente el error. Si acaso, intelectualmente hablando, es un integrista, en el sentido de que no da respiro al error y al mal, porque él es fiel a la verdad, y consecuente, confesando que «es mejor la fiel ignorancia del creyente que la ciencia temeraria» [1]. Pero San Agustín está siempre muy lejos de un espiritualismo estrecho o un moralismo desconfiado, propio del rigorista y puritano. Esa actitud no le va ni por formación ni por temperamento. Sabe muy bien que es uno del pueblo, sacado de la indigencia y lejanía por la gracia de Dios, para presidir responsablemente. Por esto se ciñe a la Escritura con una gran compasión por los hombres equivocados, defiende con paciencia y tolerancia la mezcolanza de buenos y malos en la Iglesia hasta el final y, aunque le halagaba pensar que, después de una sanción conveniente, todos fueran liberados de toda pena, y este pensamiento le tocaba la fibra más íntima de la compasión, con todo San Agustín responsable y fiel quiere la victoria de la verdad, que no se opone a los testimonios clarísimos de la Sagrada Escritura [2]. «Deseo mejor, dice, ser vencido por esta verdad que no se opone a las Sagradas Escrituras tan clarísimas» [3].

Más aún: es tal su comprensión y compasión, que llega a decir con toda su experiencia como testimonio, hablando a los maniqueos, que tanto mal le hicieron, igual que a los hombres pecadores y equivocados: «Que sean rigurosos con vosotros quienes no saben con qué trabajo se encuentra la verdad y qué difícil es evitar los errores. Que sean intransigentes con vosotros los que desconocen lo difícil y arduo que es vencer las imaginaciones carnales con la serenidad de una mente piadosa. Que se enfurezcan implacables contra vosotros quienes ignoran la dificultad enorme que hay para que cure el ojo interior del hombre hasta ver su sol... Que os odien con crueldad los que ignoran los suspiros y los gemidos hasta llegar a conocer de algún modo a Dios. Finalmente, que se enfurezcan contra vosotros quienes nunca han sido engañados por el error como vosotros, a quienes os ven engañados. Pero yo, que después de tanto tiempo fui juguete del error, y al fin he podido ver la verdad auténtica..., yo no puedo ser intransigente, riguroso y duro con vosotros, sino que os debo comprender y tolerar con tanta paciencia al menos cuanta la tuvieron conmigo mis prójimos, cuando, rabioso y ciego, yo estaba en el error [4].

Estos dos principios los resume muchas veces en frases como ésta: «Ama al pecador y odia el pecado», o como el buen médico: «Salva al

[1] *Sermo* 27,4: PL 38,179; BAC n.53 (VII) 427.
[2] *De octo Dulcitii quaestionibus* 6: PL 40,152.
[3] *Enquiridion* 67-69: PL 40.
[4] *Contra Epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti* 2-3: PL 42,174-175

hombre y mata la enfermedad, el vicio». Riguroso, implacable contra el error y el mal, pero comprensivo, paciente y tolerante con el equivocado y pecador.

Que no es rigorista ni tuciorista lo demuestra suficientemente su originalidad indulgente y comprensiva de 19,34; y el *Sermo* 210,2, a propósito de la administración pública y solemne del bautismo en otras fiestas de la Iglesia, fuera de las fechas señaladas.

[22] *Nuestros misericordiosos (De fide et operibus* 1,1) p.546.—Así los llama San Agustín, con su pizca de ironía, en *La ciudad de Dios*, allá por los años 425-426: «Me doy cuenta de que debo ocuparme ahora pacíficamente de esos *misericordiosos nuestros* que participan de nuestra fe y se dejan llevar de la compasión» [1]. Antes se había ocupado también de esta cuestión en el año 420; respondiendo a la tercera pregunta: «Todos los bautizados, si salen del cuerpo sin penitencia y reos de diversos pecados, ¿han de conseguir el perdón en algún tiempo?» «Sobre este punto —responde San Agustín— escribí un libro no pequeño (éste de *La fe y las obras)*. Si quieres copiarlo, quizá ya nada tengas que preguntar» [2]. Hacia el año 421 escribe en el *Enchiridion:* «Algunos [3] creen que los que no apostatan del nombre de Cristo y, bautizados en su Iglesia, no se apartan de ella por el cisma o la herejía, se salvarán por medio del fuego, aunque vivan con los pecados que sean, sin satisfacerlos por la penitencia ni redimirlos con las limosnas, y se obstinen en perseverar en ellos hasta el último día de su vida. Si bien serán castigados según la gravedad de sus pecados y faltas por un fuego prolongado, pero no eterno».

Los que creen esto y se llaman católicos me parece a mí que están engañados por cierta benevolencia demasiado humana. Porque si se consulta a la Divina Escritura responderá otra cosa.

Sobre esta cuestión he escrito un libro titulado *La fe y las obras*, donde, con la ayuda de Dios, he demostrado que la fe que salva es aquella que ha expresado el apóstol Pablo con toda claridad, cuando dice: *En Cristo Jesús ni la circuncisión ni el prepucio sirven de nada, sino la fe que obra por el amor* (Gál 5,6). Si, por el contrario, obra mal y no obra bien, no hay duda de que, según el apóstol Santiago, la fe está muerta en sí misma (Sant 2,17). Y de nuevo: *Si alguno dice que tiene fe y no tiene obras, ¿cómo va a poder salvarle la fe?* (Sant 2,14). Entonces, si es verdad que el hombre empecatado se va a salvar sólo por la fe —a través del fuego—, y así hay que entender lo que dice el apóstol Pablo: *Se salvará, sin embargo, como a través del fuego* (1 Cor 3,15) [4], se sigue que la fe podrá salvar sin las obras, y será falso lo que ha dicho

[1] *De civitate Dei* 21,17: PL 41,731; BAC n.172 (XVII) 799.
[2] *Epistola 205 ad Consentium* 3,18: PL 33,948; BAC 99b (^{2}XIb) 212.
[3] JUAN GARNERIO, en el apéndice primero a MARCATOR: PL 48,117, creyó equivocadamente que San Agustín se refería a San Jerónimo, cuando más bien se refiere a los *antinomistas* del tiempo de los apóstoles, a Joviniano y, por supuesto, a Orígenes; cf. MIGNE, PL 40,263, nota (a).
[4] San Agustín, «el fuego» lo interpreta sólo probablemente como fuego físico. De estas «catarterias» o penas purificatorias temporales por medio del «fuego purificatorio» como instrumento también habla en *Enarrat. in Ps.* 37,3: PL 36,397; BAC 235 (XIX) 654: «Si hubiesen edificado sobre oro, plata, piedras preciosas, estarían libres de ambas clases de fuego, no sólo del fuego eterno que ha de atormentar por siempre a los impíos, sino también de aquel que corregirá a los que han de salvarse a través del fuego». Y en *De Civitate Dei* 21,16ss: PL 41,731.743ss; BAC 172 (^{3}XVII) 798: «En cuanto a las penas expiatorias, que nadie piense en su existencia si no es antes del último y temible juicio», contra Orígenes y su *apocatástasis* o restauración por una pena medicinal, condenado por el Sínodo de Constantinopla el año 543, a los cien años de morir San Agustín, cf. MANSI, PL 9,553: *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Véase PORTALIÉ, en DTC 1, col.2448.

su apóstol Santiago; será también falso aquello del mismo Pablo: *No os engañéis, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los blasfemos, ni los rapaces poseerán el reino de Dios* (1 Cor 6,9-10). «Porque si los contumaces en tamaños pecados también van a salvarse por la fe de Cristo, ¿cómo no van a estar en el Reino de Dios? Pero, porque estos testimonios apostólicos clarísimos y evidentísimos no pueden ser falsos, este pasaje oscuro sobre los que edifican no oro, plata o piedras preciosas, sino madera, heno o paja sobre el fundamento, que es Cristo —pues de éstos se ha dicho que se salvarán a través del fuego, ya que no perecerán debido al fundamento—, debe entenderse de manera que no se esté en contradicción con estos textos tan claros» [5].

El año 422 vuelve a tratar el tema en su obra *De octo Dulcitii quaestionibus* [6], donde a la segunda cuestión, sobre «si los que son pecadores después del bautismo saldrán del infierno alguna vez...», contesta con lo mismo que había escrito en el libro *La fe y las obras* 14,16. Y en el libro *La fe, la esperanza y la caridad o enquiridion:* «Creo que está respondida tu cuestión suficientemente en ellos... porque lo que se dice que, aunque sea después de muchísimo tiempo, los que mueren en la comunión católica, y a pesar de haber vivido maliciosa y empecatadamente hasta el final de su vida, han de salir alguna vez de las penas castigadoras, me toca a mí en la fibra más íntima que tenemos para con aquellos que comulgan con nosotros los sacramentos del Cuerpo y Sangre de Cristo; aunque odiemos sus malas costumbres, que no podemos corregir con la disciplina eclesiástica o separar de la mesa del Señor. Pero prefiero mejor ser vencido por esta verdad que no se opone a las Sagradas Escrituras tan clarísimas» [7].

Esta idea, de que al menos los bautizados fieles a su fe se salvarán todos, después de un tiempo más o menos largo de purgación por el fuego como pena medicinal, estaba bastante difundida ya en el siglo V [8]. Su apoyo es la misericordia infinita de Dios Padre y la eficacia redentora de la fe verdadera en Jesucristo. De hecho, es una cuestión que también tiene hoy actualidad, debido sobre todo a la propaganda protestante desde finales del siglo pasado, que revive en una sociedad naturalista y laxista [9].

[23] *El catecumenado en Africa (De fide et operibus* 6,9) p.556.— No era infrecuente en el mundo en que se movía San Agustín el que algunos, apoyados en la facilidad y eficacia con que el bautismo perdona los pecados, se pasaban la vida haciendo lo que les daba la gana, como eternos catecúmenos, pero retrasando el bautismo hasta la hora de la muerte o de una catástrofe que los ponía en peligro, para así, con la gracia bautismal, tomar posesión de la vida eterna [1].

Hablando de los espectáculos populares, como las saturnales, los tea-

[5] Argumento analógico de la fe.

[6] *De octo Dulcitii quaestionibus* 1-14: PL 40,149-156.

[7] *Enchiridion ad Laurentium* 67-69.

[8] Otros lugares donde San Agustín toca esta cuestión sobre «nuestros misericordiosos» son: *Sermo 362,* 9,9; *Enarrat. in Ps.* 6,3; *In Ps. 29, Sermo* 2,9; *In Ps.* 37,3; *In Ps. 103, Sermo 3,5*; pero se está refiriendo al purgatorio. Véase también *El error de los misericordiosos,* en *La ciudad de Dios,* BAC 172 (XVII) 1013; y en BA 37, nota 45, 806; nota 48, 817; nota 49, 817; BA 8, nota 15, 503, y GOULVEN MADEC, *Annotation,* en ibid., 528ss; BA 9, nota 40, 388, y nota 41, 391.

[9] A. VON HARNACK, *Dogmengeschichte,* 3 (Tubinga [4]1909) p.661; *Profesión de fe,* de PABLO VI, 30 de junio de 1968; *Escatología,* 28: AAS 60 (1968) 445, en FIC, p.1421; carta de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, 17 de mayo de 1979, n.7: AAS 71 (1979) 2, 941, en FIC, p.844.

[1] *Sermo 19,* 6; *324; 325,* 9; *Enarrat. in Ps. 64,* 15; *Enarrat. in Ps. 101,* 1,10; *In Io* 38,6; *Epistola 149,* 2,22; *217,* 6,19; *227; 228,* 8.

tros enteramente paganos, habla de los catecúmenos: «Decís: yo soy catecúmeno. ¡Muy bien! Sois catecúmenos. ¿Es que tenéis una frente para recibir la señal de Cristo y lleváis otra al teatro? Si queréis realmente ir, cambiad vuestra frente, y entonces id» [2]. Otras veces era por indiferencia y falta de seriedad, como en el caso de su padre Patricio [3]; otras por el orgullo de ser como catecúmeno más que muchos bautizados en conocimiento de verdades de fe y en conducta moral [4].

Para corregir el error de los que querían admitir al bautismo a los pecadores empedernidos, San Agustín describe cómo era el catecumenado entonces, en sus dos etapas: la preparación remota o *catecumenado* estricto, y la preparación inmediata al bautismo, o elección e iluminación, de los *competentes* o elegidos. El catecumenado, en su preparación remota, era una prueba larga, en algunas partes hasta de dos años o tres. La admisión se hacía con una ceremonia litúrgica, y podía asistir a la primera parte de la sinaxis o misa, recibía instrucción catequética y se iba corrigiendo de su vida pasada bajo la vigilancia y responsabilidad de los encargados. Una vez aprobados para el bautismo, se inscribían como *competentes* o candidatos desde el principio de la Cuaresma, como lo indica en el *Sermo* 132,1. Desde entonces comenzaba la preparación inmediata, que era más intensa, no solamente catequética, sino también ascética, con ayunos, penitencias [5], prácticas admitidas en todas partes. En 19,34 se muestra más benigno e indulgente que la práctica de su época con razones claras y seguras, lo mismo que en el *Sermo* 210,2, a propósito de la administración pública y solemne del bautismo.

[24] *Dos clases de purificación: el pasaje de San Pablo 1 Cor 3,11-15 (De fide et operibus* 15,24) p.578.—San Agustín trata esta cuestión en diversos lugares de sus obras. Pero de un modo especial y a fondo en las siguientes por orden cronológico:

Julio del año 395: *Comentario al Salmo 29,* 2,9.
20 de diciembre del 409: *Comentario al Salmo 80,* 21.
Diciembre del año 409: *Comentario al Salmo 103,* 3,5.
Principios del año 413: *La fe y las obras,* 15,24.
Año 415: *Comentario al Salmo 37,* 3.
Año 421: *Enchiridion,* 67,18.
Año 426: *La ciudad de Dios,* 21,26.

En otros escritos hace también numerosas alusiones a Cristo-Fundamento, como apoyo firme, porque sin pertenecer a Cristo no es posible purificación alguna.

Los textos principales anteriores tienen dos etapas: hasta la publicación de *La fe y las obras,* en el año 413, y después de esta publicación.

Para que se vea mejor el pensamiento de San Agustín en cada etapa, ofrecemos a continuación los textos en columna paralela por orden cronológico, teniendo como referencia en el centro el texto de *La fe y las obras.*

[2] *Denis 17,* 8-9; *20,* 6.

[3] *Confessiones* 2,3; 3,4.

[4] *In Ps. 90,* 2,6; *Cat. rud.* 5,9; 6,10; 8,12; 13,19; *Sermo 47,* 10,18.

[5] *Sermo 351,* 2.

Jul. año 395

(Com. Sal. 29, 2,9)

"Veamos cómo... ya ha sido hecha la dedicación de la casa en la cabeza, como dedicación del fundamento. La cabeza está arriba, el fundamento abajo. No por eso vamos a entender mal que Cristo es el fundamento. Es más bien la cima; ha subido al cielo, y está a la derecha del Padre. Pero también creo que no nos hemos equivocado. Porque el Apóstol dice: *Realmente nadie puede poner otro fundamento que el que ha sido puesto, que es Jesucristo; pero si alguno ha sobreedificado, por encima de este fundamento, oro, plata, piedras preciosas.* Los que viven bien, los que honran a Dios y le alaban, los que son sufridos en las tribulaciones, los que desean la patria, ésos edifican oro, plata, piedras preciosas. En cambio, los que aman todavía las cosas del siglo, y se enredan en negocios terrenos, y están atrapados con lazos y afectos carnales, con sus casas, mujeres, posesiones, pero que, no obstante, son cristianos, de tal modo que su corazón no se aparta de Cristo, y no antepone nada a Cristo, como tampoco al edificar antepone nada al fundamento, edifican, sí, pero madera, heno, paja, ¿y qué va a suceder? Que *la obra de cada uno la probará el fuego cómo es:* El fuego de la tribulación y de la tentación. Este fuego ha probado aquí muchos mártires, pero probará al final a todo el género humano.

Ha habido mártires que tenían estas cosas seculares, ¡y cuántos ricos y senadores han sufrido! Sin embargo, algunos edificaban madera, heno, paja en sus afectos carnales y cuidados seculares; mas, puesto que tenían a Cristo por fundamento, sobre el que edificaban, se quemó el heno, y ellos han quedado en el fundamento. Lo dice el Apóstol: *Si quedare la obra de alguno, recibirá premio,* y no perderá nada; porque encontrará eso mismo que ha amado. Por tanto, ¿qué les ha hecho el fuego de la tribulación? Los ha probado. *Si permaneciere la obra de alguno, recibirá premio; si se quemare, será condenado; al contrario, aquél se salvará, pero como por medio del fuego.* Una cosa es no ser castigado por el fuego y otra ser salvado por el fuego. ¿Por

20 dic. 409

(Com. Sal. 80, 21)

"Acláranos, dice, cómo los que edifican madera, heno y paja sobre el fundamento *no perecen, sino que se salvarán; sin embargo,* de un modo especial, como a través del fuego. Muy oscura es esta cuestión, pero, en lo que pueda, respondo brevemente. Hermanos, hay hombres tan despreciadores de este mundo que no les agrada lo que es temporal; no se aficionan a las obras de la tierra, son santos, castos, continentes, justos; y hasta venden su hacienda y la distribuyen a los pobres, o poseen como si no poseyeran, y usan de este mundo como si no lo usaran. Pero hay también otros que se aficionan con algún cariño a las cosas concedidas como remedio a nuestra enfermedad. No usurpa la villa ajena, pero ama la suya de tal modo que se turba si llega a perderla. No codicia la mujer ajena, pero se une a la propia y se acopla de tal modo que no es lo convenido en las tablas matrimoniales para engendrar hijos... Finalmente, si llega la persecución para el martirio, los que tienen el fundamento en Cristo, y edifican oro, plata, piedras preciosas, ¿cómo responden en semejante circunstancia? Para mí, lo mejor es ser inmolado y estar con Cristo: corren presurosos, sin que les importe poco ni mucho la fragilidad humana. En cambio, los amadores de las cosas propias se turban profundamente y arden como madera, heno y paja. Han puesto madera, heno y paja sobre el fundamento, por supuesto de cosas permitidas, no de cosas ilícitas. Os pido, por tanto, hermanos, ya que posees el fundamento, únete al cielo y pisa la tierra. Si eres así, no edificas más que oro, plata y piedras preciosas. Pero si dices: yo amo mi hacienda y temo perderla; y si llega la adversidad, te entristeces, y no es que la antepongas a Cristo, aun cuando te entristece perderla; sin embargo, prefieres abrazarte a Cristo, a quien has puesto como fundamento, entonces te salvarás como a través del fuego. Escucha: no puedes retener tu hacienda sin falso testimonio. Y no hacerlo es poner a Cristo por fundamento, porque ha dicho la Verdad: *La boca que miente, mata el alma.* Si, pues, amas tu hacienda, sin rapiña alguna,

Dic. del 409

(Com. Sal. 103, 3,5)

"Los espirituales no tienen división, no piensan en cismas; están en paz, y la *procuran con los demás hasta donde pueden.* Cuando otros fallan, ellos la poseen. *Si allí hubiere un hijo de la paz,* dice, *descansará en él vuestra paz; si es al contrario, se volverá a vosotros.* No es hijo de la paz, quiso ser dividido, y se vuelve a ti tu paz, porque no dividió las aves. Llegará también el fuego del horno. En verdad que Abrahán permaneció allí hasta la tarde, y llegaba el gran terror del día del juicio. Porque aquella tarde es el fin del siglo; y el fuego aquel de horno es el día del juicio que llega. Dividió por medio lo que había dividido, lo mismo hizo el fuego de horno. Si pasó por el medio es que separó a unos a la derecha y a otros a la izquierda. Y es que hay algunos que son carnales, y están dentro del regazo de la Iglesia viviendo según un modo peculiar suyo, y con el temor de que los herejes los seduzcan porque, mientras son carnales, son divisibles. Puesto que *no dividió a las aves* es que los carnales están divididos. *No pude hablaros como a espirituales, sino casi como a carnales.* Y ¿cómo se prueba que los carnales están divididos? Porque añade: *Cuando alguno dice: yo estoy con Pablo, yo con Apolo, yo con Pedro,* ¿no sois acaso carnales, y camináis según el hombre (carnal)? Os ruego, hermanos, que oigáis y adelantéis; apartaos del lugar carnal y llegaos junto a la tórtola y a la paloma, porque *a las aves no las dividió.* Pero el que permaneciere como está, según su modo peculiar de vivir apto para los carnales, aunque sin separarse del regazo de la Iglesia ni ser seducido por los herejes, de modo que sea dividido por los herejes, de modo que sea dividido por la parte contraria, llegará el horno de fuego y no podrá ser colocado a la derecha sin el horno de fuego. En cambio, si no quiere sufrir el horno de fuego, que se llegue a la tórtola y a la paloma. Quien sea capaz de entenderlo, que lo entienda. De lo contrario, *si edificare sobre el fundamento madera, heno y paja,* a saber: edificare amores seculares sobre el fundamento de su fe, aunque Cristo esté como fundamento, de modo que ocupe en su

Principios del 413

(La fe y las obras 15,24)

"Por esto conviene considerar con cuidado cómo debe entenderse la sentencia del apóstol Pablo, ciertamente difícil, cuando dice: *De hecho, nadie puede poner otro fundamento fuera del que ha sido puesto, que es Cristo Jesús. Pero si alguno edifica sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas, o madera, heno, paja, se manifestará la obra de cada cual. En efecto, aquel día lo declarará, porque será revelado en el fuego, y el fuego probará cuál es la obra de cada uno. Si permaneciere la obra de quien ha sobreedificado, recibirá recompensa. Pero si se consume, sufrirá castigo. El, sin embargo, se salvará, pero como por medio del fuego.* Algunos piensan que hay que entenderlo de modo que los que parece que edifican sobre este fundamento oro, plata, piedras preciosas son los que añaden las buenas obras a la fe que está en Cristo; en cambio, los que edifican madera, heno y paja son los que, teniendo la misma fe, han obrado mal. De donde juzgan que éstos pueden ser purificados por algunas penas de fuego para recibir la salvación por mérito del fundamento"[1].

Después del 415

(Com. Sal. 37, 3)

"Hablando de la confianza puesta en Dios en medio de la inquietud que padece, y temiendo algo peor, (el salmista) comienza: *Señor, no me arguyas con tu indignación, ni me enmiendes con tu ira.* Puede suceder que algunos se enmienden con la ira de Dios, y son corregidos con indignación. Pero tal vez no todos los que son corregidos se van a enmendar; sin embargo, algunos se salvarán por la corrección. Aunque algunos que son corregidos no se enmendarán. Ciertamente argüirá a aquellos a quienes les dice: *Tuve hambre y no me disteis de comer; tuve sed y no me disteis de beber;* y lo que sigue echa en cara a los malos de la izquierda su inhumanidad y esterilidad, porque les dice: *Id al fuego eterno, que fue preparado para el diablo y sus ángeles.* Temiendo todo esto tan grave, exceptuando la vida presente, por cuyos males llora y gime, ruega y dice: *Señor, no me arguyas con tu indignación.* ¡Que no esté entre aquellos a quienes les dirás: *Id al fuego eterno, que fue preparado para el diablo y sus ángeles! Ni me enmiendes con tu ira.* ¡Que me purifiques en esta vida y me vuelvas tal que no necesite ya del fuego purificatorio! Por aquellos que se van a salvar, sin embargo, de un modo como a través del fuego. ¿Por qué sino porque edifican aquí sobre el fundamento madera, heno y paja?; ¡que edifi-

Hacia el 421

(Enchiridion 67,18)

"Creen algunos que se van a salvar también por medio del fuego los cristianos que, sin apostatar del nombre de Cristo, han sido bautizados en la Iglesia y no se han separado de ella por el cisma o la herejía, aunque hayan vivido perdidamente, sin haber hecho penitencia ni redimir los pecados con limosnas, aunque permanezcan obstinadamente en ellos hasta el último día de su vida. Sin embargo, serán castigados según la magnitud de los pecados con un fuego prolongado, pero no eterno. Quienes piensan esto, y son católicos, creo que se engañan por una compasión demasiado humana. Puesto que la divina Escritura responde otra cosa. Efectivamente, he escrito sobre esta cuestión un libro, cuyo título es *La fe y las obras,* donde he demostrado, hasta donde he podido, con la ayuda de Dios, que según las Escrituras santas la fe que salva es aquella que el apóstol Pablo ha expuesto con mucha claridad, cuando dice: *En Cristo Jesús ni la circuncisión ni el prepucio sirve de nada, sino la fe que obra por el amor.* Porque si obra mal y no obra bien, sin duda alguna que, según el apóstol Santiago, *la fe está muerta en sí misma.* E insiste: *Si alguno dice que tiene fe pero no tiene obras, ¿le va a poder salvar su fe?* Más aún: si el hombre perverso se va a salvar sólo por su fe a través del fuego —y así

Año 426

(La ciudad de Dios, 21,26)

"Dicen que los cristianos católicos tienen por fundamento a Cristo, de cuya unidad no se han separado, aun cuando hayan sobreedificado en este fundamento una vida pésima, como de madera, heno y paja; consiguientemente, la fe recta, por la cual Cristo es el fundamento, podrá salvarlos algún día con el sufrimiento de aquel fuego eterno, porque será quemado todo lo que ha sido sobreedificado. Que el apóstol Santiago les responda brevemente: *Si alguno dice que tiene fe pero no tiene obras, ¿podrá salvarlo sólo la fe?* Replican: ¿A quién se refiere el apóstol Pablo cuando dice: *Pero ése se salvará, sin embargo, de un cierto modo como por medio del fuego?* Veamos quién es ése. De cierto que no es, para no enfrentar a los dos apóstoles, cuando uno dice: Aunque alguno tenga obras malas, la fe lo salvará por medio del fuego, y el otro afirma: *Si no tiene obras, ¿podrá salvarlo la fe?* Veamos quién puede salvarse por medio del fuego, si primeramente averiguamos qué es tener a Cristo por fundamento. Ciertamente que no es anteponer a Cristo lo terreno y temporal, aunque sea lícito, mucho menos cualquier cosa ilícita, como el meretricio; pero si ama sólo a la propia mujer en Cristo, aunque carnal y pasionalmente, como los paganos, por misericordia del Apóstol, y por él de Cristo, puede tener a Cristo por fundamento; y si nada de esto antepone a Cristo, aunque edifique madera, heno y paja, como Cristo es el fundamento, se salvará por el fuego. De hecho, el fuego de la tribulación consumirá estos placeres y amores terrenos, no condenables por razón de la unión conyugal. A este fuego pertenecen también las pérdidas de los seres queridos, y todas las calamidades que roban esta dicha. De ahí que semejante edificación será perjudicial para el que la edificó, porque se quedará sin lo edificado, y le atormentará la pérdida de lo que era su alegría al disfrutarlo. Pero se salvará a través de este fuego, gracias al fundamento; porque, si un supuesto perseguidor le

[1] *La fe y las obras,* 15,24, escrito a principios del año 413, cf. ibid., 460-461.

Jul. año 395

(Com. Sal. 29, 2,9)

qué? Por el fundamento. No se aparte, pues, de tu corazón el fundamento. No quieras poner sobre el heno tu fundamento, es decir, *no antepongas el heno al fundamento*, de modo que el heno tenga el primer lugar en tu corazón y el segundo lo tenga Cristo; y si ya no puede haber en él otra cosa que heno, procura que el primer lugar lo tenga allí Cristo, y después el heno"[2].

20 dic. 409

(Com. Sal. 80, 21)

sin falso testimonio, sin homicidio ni perjurio alguno, ni reniegas de Cristo, puesto que no lo haces por ella, ya tienes a Cristo *por fundamento*. Sin embargo, como la amas con desorden, porque te entristeces si la pierdes, has puesto sobre el fundamento no oro, plata y piedras preciosas, sino madera, heno y paja. En consecuencia, te salvarás cuando se haya consumido todo lo que edificaste, de ese modo misterioso como a través del fuego.

Ciertamente, que nadie que edifique sobre el fundamento adulterios, blasfemias, sacrilegios, idolatrías, perjurios puede pensar que se salvará por medio del fuego, como si todo eso fuese madera, heno o paja. Pero quien edifica amores terrenos sobre el fundamento del reino de los cielos, es decir, sobre Cristo, será consumido ese amor desordenado de las cosas temporales, y entonces será salvo por el fundamento apropiado"[3].

Dic. del 409

(Com. Sal. 103, 3,5)

corazón el lugar primero y nada anteponga a él, no sólo son aceptados, sino también tolerados como tales. Pero llegará el horno de fueggo, y quemará la madera, el heno y la paja. *Pero él,* dice, *se salvará, de modo, sin embargo, especial, como por medio del fuego*. Eso lo hará el horno de fuego: separará a unos a la izquierda y a otros a la derecha, los clarificará de algún modo. *Pero a las aves no las dividió*"[4].

Después del 415

(Com. Sal. 37, 3)

quen oro, plata y piedras preciosas y estarían seguros de ambos fuegos!; no sólo del eterno, que atormentará eternamente a los impíos, sino también del que purificará a aquellos que se salvarán por medio del fuego. En efecto, dice: *Pero él se salvará, sin embargo, de un modo como a través del fuego*. Y porque dice: *se salvará*, ¡se menosprecia el fuego aquél! Y ciertamente, aunque se salven por medio del fuego, sin embargo, ese fuego será más terrible que todo cuanto el hombre puede sufrir en esta vida. Y conocéis cuánto sufren o pueden sufrir aquí los malos; al menos tanto cuanto pueden sufrir también los buenos. Realmente, ¿qué no sufre con la ley el calumniador, injurioso, ladrón, adúltero, perverso o sacrílego, qué no ha sufrido el mártir en su confesión de Cristo? Luego todo esto que aquí son males, son mucho más suaves. Y ved ¡cómo los hombres hacen lo que sea por no sufrirlos! ¿Cuánto mejor deben hacer lo que Dios mandó, para no sufrir aquéllos los males más terribles?"[5]

Hacia el 421

(Enchiridion 67,18)

habría que entender lo del bienaventurado Pablo: *Pero él se salvará, sin embargo, de un modo como a través del fuego*—. Luego va a poder salvar la fe sin obras, y entonces va a ser falso lo que ha dicho su coapóstol Santiago, y también será falso lo del mismo apóstol Pablo: *No os engañéis,* dice, *que ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los invertidos, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos, ni los blasfemos, ni los usureros poseerán el Reino de Dios*. Pues, realmente, si los que perseveran en estos pecados también se van a salvar, aunque por la fe de Cristo, ¿cómo no van a estar en el Reino de Dios?"[6]

Año 426

(La ciudad de Dios, 21,26)

propusiese preferir a Cristo, ciertamente que no antepondría a Cristo cosa alguna.

Fíjate en el hombre que, en palabras del Apóstol, edifica sobre el fundamento oro, plata, piedras preciosas: *El que no está casado,* dice, *se preocupa de las cosas que son de Dios, cómo agradar a Dios*. Fíjate en el otro que edifica madera, heno, paja: *En cambio, el que está casado,* continúa, *se preocupa de las cosas del mundo, cómo agradar a la mujer. La obra de cada uno quedará patente, porque el día aquel la pondrá de manifiesto*. Ciertamente es el día de la tribulación, *porque,* dice, *será revelado en el fuego*. Llama fuego a la misma tribulación, como se lee en otro pasaje: *El horno prueba las vasijas del alfarero y la tribulación prueba a los hombres justos. Y el fuego probará la calidad de la obra de cada uno. Si permaneciere la obra de uno* —porque permanece aquello que cada uno piensa de los asuntos de Dios, en cómo agradarle— *que ha sobreedificado, recibirá su recompensa* —es decir, que recibirá según se haya preocupado—. Pero *si la obra de uno se consume, sufrirá* —porque no tendrá ya lo que había amado—. No obstante, *él se salvará*. Ya que ninguna tribulación le ha apartado de la firmeza de su fundamento; *sin embargo, de un modo misterioso, como a través del fuego*. En efecto, lo que no ha retenido sin amor pasional, no lo pierde sin dolor quemante. Me parece a mí que hemos topado con un fuego que no perjudicará a ninguno de los dos, sino que a uno le enriquece, a otro le perjudica y a ambos los prueba"[7].

(Para San Agustín, este fuego consumirá la madera, el heno y la paja, ya por medio de las tribulaciones presentes, ya por la acción especial del fuego en el momento del juicio); "ciertamente que ese fuego no es el mismo fuego eterno. Porque éste castigará definitiva y perpetuamente a los de la izquierda; y, en cambio, ese otro pone a prueba a los de la derecha".

Y, después de la muerte, hasta la resurrección, creen algunos que las almas de los que han edificado madera, heno y paja "sufrirán tal vez solamente allá, o allá y acá, o acá y no allá, el fuego abrasador de todo lo venial con sufrimiento transitorio". Incluso admite que "puede pertenecer a esta tribulación la misma muerte de la carne, fruto del primer pecado. Las mismas persecuciones y muertes de los mártires y sufrimientos de los cristianos son también pruebas purificatorias. Y, al fin de los tiempos, en la época del anticristo, habrá también una prueba sin precedentes en la historia. Pero los que anteponen alguna cosa por delante de Cristo no podrán salvarse"[8].

---

[2] *Enarratio in Ps 29,* 2,9, predicado en los primeros años de su episcopado, cf. H. RONDET, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin:* "Bulletin de Littérature ecclésiastique" 61 (1960) 111-127.

[3] *Enarratio in Ps 80,* 21, predicado en septiembre del 411, cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin:* "Étud. Aug." (París 1969) 456-457.

[4] *Enarratio in Ps 103,* 3,5, predicado en Cartago por el verano de 411, cf. ibid., 456-457.

[5] *Enarratio in Ps. 37,* 3, predicado después del 415, cf. H. RONDET, *Essais sur la chronologie des "Enarrationes in Psalmos" de saint Augustin:* "Bulletin de Littérature ecclésiastique" 65 (1964) 110-136.

[6] *Enchiridion 67,* 18, escrito hacia el año 422, cf. O. PERLER, *Les voyages de saint Augustin:* "Étud. Aug." (París 1969) 472-473.

[7] *De civitate Dei,* 21, 26, escrito en 426.

[8] Ibid.

Para salvarse es imprescindible pertenecer real y verdaderamente a Cristo, y que las obras sean purificadas por el fuego de las tribulaciones temporales, o por el fuego misterioso, más o menos prolongado, pero no eterno, después de esta vida. San Agustín parece referirse siempre a la purificación de las obras, puesto que la persona pertenece siempre a Cristo, a quien tiene como fundamento, y no antepone nada a él. Pero como no todas las obras son oro, plata, piedras preciosas, sino que hay también mucha escoria como madera, heno y paja, tienen que ser purificadas por el fuego.

San Agustín, ¿cómo ha ido desarrollando su pensamiento? El pensamiento de San Agustín en este punto aparece siempre seguro y claro: hasta el año 413 no menciona expresamente a «los misericordiosos» y a sus teorías de restauración universal o apocatástasis, aunque ya los refuta, al distinguir entre los que se salvan purificados por un fuego más o menos prolongado, y los condenados al fuego eterno, ya sin posible recuperación. En efecto, los que tengan a Cristo como fundamento, sin apartarse de él, ni anteponer nada a él, se salvarán, aunque el fuego tendrá que purificar antes los pecados veniales, que son como la madera, el heno y la paja, por medio de las tribulaciones en esta vida o del fuego misterioso y temporal en la otra. En cambio, el fuego será eterno para los condenados a la izquierda, por no haber puesto a Cristo como fundamento.

Pero a partir de su escrito *La fe y las obras,* San Agustín se opone claramente a la falsa compasión de los misericordiosos; y con la Escritura divina rechaza cualquier clase de apocatástasis, no sólo la universal —para todos los hombres y ángeles malos—, sino también la de todos los cristianos que hayan vivido perversamente y muerto en pecados graves, porque para los condenados, los de la izquierda, el castigo será para siempre también con fuego eterno. En ningún momento ha defendido ninguna clase de apocatástasis, porque va contra la Escritura que es muy clara; a pesar de sentir en lo íntimo la compasión humana. Pero lo primero es la verdad.

[25] *Clases de pecados (De fide et operibus* 1,2; 3,4; 19,34) p.547, 550 y 594.—San Agustín habla de tres clases de pecados y de tres grados de perdón de los pecados, que se corresponden con los tres grados de gravedad: los pecados graves o mortales, que se reparan con la satisfacción, la excomunión y la reconciliación pública por medio de penitencias rigurosas; los pecados de fragilidad o veniales, que perdona la oración cotidiana, y cuya reparación se deja a la prudencia de los responsables; y las faltas, que se borran con la corrección privada por medio de remedios especiales, que algunos creen que se trata de la penitencia sacramental[1], y, por tanto, administrada con autoridad pastoral. También es importante resaltar los tres grados de corrección previa para admitir a los grandes pecadores al bautismo, que San Agustín distingue al final de 1,2: «prohibición», «instrucción», y «penitencia» y que ha dado lugar a la discusión sobre si se trata de penitencias privadas o sólo de exhortaciones públicas[2].

San Agustín considera como pecados mortales los que quebrantan gravemente los diez mandamientos (cf. 12,18; 15,25; 16,29), y que recuerda San Pablo[3]. Luego, la práctica pastoral considera como pecados *muy graves* sometidos a la penitencia pública los tres siguientes: adulterio, apostasía y homicidio; los otros son pecados *menos graves,* como pecados mortales y pecados veniales.

Pastoralmente, lo que San Agustín llama «corrección» tiene un contenido que él apoya en todo el proceso de la justificación, y en la eficacia de la Iglesia, que como sacramento de salvación y de unidad, es reconciliadora con Dios, como continuación visible de la humanidad de Cristo.

[26] *La disciplina cristiana* (1,1) p.626.—La palabra *disciplina* es empleada con mucha frecuencia en la literatura, tanto pagana como cristiana, y sobre todo en la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamentos), así como en la Patrística; a veces es sinónimo de *doctrina,* palabra también de uso muy frecuente. Y ambas son polisemánticas. Entre las diversas acepciones y significados que emplea San Agustín en este sermón de *La disciplina cristiana,* destaca como regla de vida y aprendizaje del bien vivir en que consiste la verdadera sabiduría (JEAN LECLERCQ, *Disciplina,* en *Dictionnaire de Spiritualité* 3 [1937] 1292). San Agustín predicador aprovecha aquí tres aspectos de la disciplina que le interesan para adoctrinar a sus oyentes: el pedagógico, como aprendizaje; el jurídico-familiar y militar, como orden y unidad, y el sociológico de las artes y disciplinas liberales para triunfar. Hábilmente aplica estos aspectos, que están también en la disciplina pagana en cuanto humana (cf. N. NIZOLII, *Lexicon ciceronianum I* [Londres 1820] p.495), a la disciplina cristiana como aprendizaje de las verdades reveladas y de las virtudes que llevan a la salvación, que es la vida feliz y eterna. Así dice: «Esta es la disciplina cristiana. Nadie hace algo bien sino por su gracia (del Señor). Lo que el hombre hace mal, es obra del mismo hombre. Lo que hace bien, es beneficio de Dios... Cuando, pues, obra bien, que no insulte al que no lo hace bien ni se ensoberbezca sobre él, porque la gracia de Dios no se ha acabado con él, de modo que no pueda llegar a otro» *(Enarr. in Ps.* 93,15: PL 37,1204; BAC n.255 [XXI] 456. «Sin la fe en la resurrección de los muertos desaparece toda la doctrina cristiana» (*Sermo* 361,2 [2]: PL 39,1599; BAC n.461 [XXVI] 331); como orden, unidad y comprensión dentro de la única Iglesia, la católica, que es la escuela de la disciplina, haciendo ver a los donatistas y a todos los alejados el camino verdadero y el método para salvarse; y como escuela donde enseña el maestro interior, que es Cristo. A San Agustín le está preocupando el escándalo permanente contra la unidad de la Iglesia: donatistas, maximianistas, rogatistas. Los oyentes conocían bien esa situación difícil, persecutoria y a veces dramática de la separación. Y Agustín, con su habilidad de retórico y su celo de pastor, sugiere e invita a la comprensión, como lo ha hecho y hará tantas veces: cf. *Sermo* 238,3: PL 38,1126; BAC n.447 (XXIV) 441: «Que nadie te venda fábulas... Que nadie os engañe»; y en *Enarr. in Ps.* 56,13: PL 36,660; BAC n.246 (XX) 410: «Oh locura herética. Crees conmigo lo que no ves y niegas lo que ves. Conmigo crees que Cristo fue exaltado sobre los cielos, lo cual no vemos; y niegas su gloria sobre la tierra, que vemos».

Pero en esta realidad dolorosa de la separación San Agustín reconoce también una aplicación del orden providente de Dios, que saca bienes del mal y de la división. Principio metafísico y teológico de la fe con que refuta a la vez la intransigencia de los donatistas y toda concepción maniquea. La lucha existe, hay luces y sombras, «y hasta pecado», dice, pero la caridad debe triunfar sobre el pecado y la unidad sobre la división. Más aún: esta situación contribuye a buscar la unidad, al esclarecimiento de la verdad y a su desarrollo: «¿Acaso se trató perfectamente de la Trinidad antes de que ladrasen los arrianos? ¿Tal vez se trató con

[1] GALTIER, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles,* p.326-336.
[2] Ibid., o.c., y POSCHMANN, *Kirchenbusse und correptio secreta bei Augustinus,* p.44-38.
[3] 1 Cor 6,9-11; Gál 5,19; 1 Tim 1,9-11.

perfección de la penitencia antes de la oposición de los novacianos? Del mismo modo no se ha tratado del bautismo perfectamente antes de que lo contradijesen los rebaptizantes separados ni se había hablado con claridad de la misma unidad de Cristo, como se ha hecho, a no ser después de que aquella separación comenzó a inquietar a los hermanos débiles, para que también los mismos que habían conocido tratar y resolver estas cosas *no pereciesen débiles acosados* por las argucias de los *impíos...» (Enarr. in Ps.* 54,22: BAC n.246 [XX] 357-358; PL 36,643).

Hay todavía otra gran idea en este sermón de la disciplina cristiana que San Agustín desarrolla con imágenes vivas. Es la escuela de valores. Frente a la vaciedad y caducidad de los bienes perecederos por el ídolo de la riqueza, San Agustín predica la plenitud de la felicidad con la conversión hacia los bienes de arriba, seguros y permanentes, aceptando el aprendizaje de las verdades cristianas en la casa de la disciplina, que es la Iglesia, donde Cristo enseña como Maestro interior. San Agustín hace un chequeo a la fe y a la vida cristiana de sus oyentes: contrasta al soberbio, al avaro y al ciego, que todo lo atribuyen a su maña, y, por tanto, no ve ni reconoce el don ni sabe ser agradecido ni tiene esperanza porque le ciega y recorta su egoísmo, lo contrasta con el pobre humilde y sencillo, que lo valora todo porque es abierto, sabe aceptar, esperar, recibir; la seguridad la pone no en sí mismo ni en los bienes o riquezas terrenas, sino en Dios y en el amor verdadero para valorar las cosas y las obras a su luz. Entre las imágenes que emplea, además de las parábolas evangélicas, resalta lo que valora más la sociedad romana de su tiempo, como el prestigio del oro, las piedras preciosas, vasos finos, collares, la buena villa, la túnica, los amigos, etc. (PASQUALE BORGOMEO, *L'Église de ce temps dans la prédication de saint Augustin* [Ét. Aug., París 1972]).

El sermón de la disciplina cristiana no es, por tanto, un ejercicio retórico, como un recurso dialéctico, ni siquiera una prueba apologética, sino la enseñanza de una verdad profunda sobre la unidad de la Iglesia eminentemente comunitaria, comprensiva y acogedora, anterior y superior a todo antidonatismo, aunque los donatistas, los cismáticos y herejes, los pecadores, rompan esa unidad, y con las dificultades contribuyan a su mejor descubrimiento: «Luego aquellos fueron separados a causa de la ira de su rostro, y a nosotros nos acercó su corazón para entender» *(Enarr. in Ps.* 54,22: BAC n.246 [XX] 358; PL 36,643).

[27] *La elevación del hombre (De disciplina christiana* 5,5) p.632.— Con la doble fórmula de *Humanus homo = faciem sursum attendere* y el *belluinus homo = cor deorsum habere* (5,5) San Agustín expresa gráficamente a sus oyentes la idea de ascensión y trascendencia a la vez que su experiencia de la búsqueda de la verdad y de la vida espiritual: el encuentro con la Verdad y la Hermosura siempre antigua y siempre nueva. No es, por tanto, una pura metáfora [1], sino un principio básico para la búsqueda de la verdad y del bien. El hombre situado en el mundo es punto de intersección de las dos líneas vertical y horizontal. Por un lado, el cuerpo erguido con sus órganos le sugiere continuamente al hombre que lo de arriba es mejor que lo de abajo, y que conseguir lo de arriba es una conquista trabajosa [2]. En este esfuerzo cada hombre tiene que elegir bien la escala de valores trascendiendo de las criaturas del mundo visible, animal a la elevación celeste, espiritual y mística. San Agustín no refleja, por lo mismo, una mentalidad helenística precientífica

[1] BACHELARD, *L'air et les sorges. Essai sur l'imagination du mouvement* (París 1943) p.17.
[2] *Confess.* 1,7,12: PL 32,666.

como si lo celeste y espiritual en cuanto inteligible fuese algo que baja de arriba a las realidades terrenas para dominarlas, o como si la postura erguida del hombre tuviese un valor metafórico de la ascensión al estilo del sueño de Escipión y las reflexiones filosóficas de Macrobio [3]. San Agustín ve señalada claramente para el hombre la línea, la escala de valores, la conducta de vida para que sepa elevarse sobre la animalidad volando y trascendiendo a las cosas de arriba. En este sentido, el cielo y la tierra son los dos polos que atraen al hombre. San Agustín se esfuerza en convencer a sus oyentes que desde la tierra hay que trascender sobre todo lo visible, más allá del universo con todo lo que el hombre estima como de más valor, y que llama riqueza, porque el hombre tiene el cuerpo erguido, con la mirada hacia el cielo, símbolo de la racionalidad, imagen del señorío, del equilibrio, del hombre sano; al contrario, la enfermedad, la muerte vencen al hombre hacia la tierra [4].

Comentando el pasaje de la mujer encorvada de Lc 13,10-17 dice: «Realmente, y de que sus ojos estaban oscurecidos para no ver, se sigue que esté encorvada su espalda. ¿Por qué esto? Porque al dejar de conocer lo superior, es necesario que piensen en lo inferior... Una postura erguida tiene la esperanza puesta en el cielo... Pero los obcecados que no entienden la esperanza de la vida futura piensan en las cosas inferiores, y esto es tener la espalda encorvada, de cuya enfermedad libró el Señor a la pobre mujer». San Agustín parece recordar aquí textos de los autores latinos que han observado también esta diferencia entre el hombre y los animales. Así, Cicerón escribe: «En verdad que la naturaleza ha postrado a los demás animales para comer, sólo ha erguido al hombre y le ha animado a mirar al cielo como a su patria y domicilio primitivo» [6]. También Ovidio: «Mientras los demás animales contemplan postrados la tierra — Dio al hombre la sublime palabra — Y le ordenó mirar al cielo — y tener el rostro erguido hacia las estrellas» [7]. Aquí aparecen ya tres detalles que utiliza San Agustín: la postración hacia la tierra en los animales; la erección, y la mirada al cielo del hombre. También Séneca: «La posición de nuestros cuerpos es erguida y mira al cielo» [8]; «ha erguido (la naturaleza) nuestros rostros hacia el cielo» [9]. Macrobio, siguiendo a Cicerón «y aun su parte (de divinidad) conviene solamente a los cuerpos humanos, porque sólo ellos están erguidos, como si se apartasen de lo inferior a lo superior y sólo ellos contemplan el cielo fácilmente por estar siempre erguidos» [10].

San Cipriano toma las expresiones de Ovidio expresando el pensamiento cristiano cuando dice: «Dios te ha hecho erguido, y mientras los demás animales inclinados al suelo con su posición hacia la tierra están deprimidos, tú, hombre, tienes un estado sublime, y tu rostro está erguido arriba hacia el cielo y hacia el Señor» [11]. Lactancio es aún más expresivo porque opone al hombre a los cuadrúpedos: «El (Dios) os ha dado un rostro sublime, vosotros os encorváis a la tierra, vosotros, las augustas mentes erguidas con sus cuerpos hacia su Padre, las deprimís hacia las cosas inferiores, como si os doliera de no haber nacido cuadrúpedos» [12]. Y también Prudencio [13].

[3] MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (París [4]1970) p.95-98.
[4] R. DESOILLE, *Exploration de l'affectivité subconsciente.*
[5] *Enarrat. in Ps.* 68, s.2,8.
[6] *De Legibus* 1,9,26; *De natura deorum* 2,140.
[7] *Metamorphoses* 1,83-85.
[8] *Epístola* 92,30.
[9] *Epístola* 94,56.
[10] *In somn. Scip.* 1,14,4.
[11] *Ad Demetriadem* 16: CSEL 3,1,362.
[12] *Divin. inst.* 2,2: CSEL 19,1,102.
[13] *Contra Symmachum* 2,260-262.

Lo mismo está muy presente en la tradición grecolatina [14]. Lo observaron los primeros filósofos desde Anaxágoras. Aristóteles lo desarrolla en el *Protréptico;* y tal vez Cicerón lo tomó de aquí para su *Hortensio* y Agustín desde que lo leyó no lo olvida. Es evidente que San Agustín lo tiene aquí muy en cuenta; como también en este pasaje de *La ciudad de Dios:* «No fue, de hecho, creado el hombre como los animales irracionales que vemos inclinados hacia la tierra; la forma del cuerpo levantada hacia el cielo le exhorta a centrarse en las cosas de arriba» [15]. Utiliza también muchas veces implícitamente esta misma imagen para contraponer lo superior a lo inferior, el cielo a la tierra, siguiendo a San Pablo (Col 3,2).

«Sursum cor»

Esta fórmula es muy frecuente en los tratados y en las homilías de escritores eclesiásticos [16]. San Agustín la emplea más de 45 veces; sólo ocho en obras que tienen que ver con la predicación y una sola vez antes de su ordenación sacerdotal [17]. Para A. J. Jungmann «constituyen, por sí mismas, la expresión típica del gesto cristiano» litúrgico, como en el sermón 227 [18]. Van der Meer insiste en la idea de que el corazón del hombre encuentra «en lo alto» el verdadero lugar lejos de la tierra de corrupción [19]. *Sursum cor, Sursum habere cor, tuam faciem sursum attendere,* por tres veces (5,5) en este sermón de la *Disciplina cristiana,* es la fórmula más familiar para San Agustín [20], más en consonancia con el singular *ton noun* y *tas kardias* de la liturgia griega y que expresa mejor la mentalidad agustiniana para resaltar la vida espiritual interior de cada persona, más que el aspecto comunitario y colectivo, aunque tiene bien presente la acción y el gesto litúrgico: *imo verum audi, et verum fac Sursum cor; ne mentiaris in domo disciplinae* (5,5). Por esto dice claramente: *Quid est enim Sursum habere cor, nisi quod dictum est prius: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua?* (5,5).

La antítesis *humanus homo — faciem Sursum, belluinus homo — cor deorsum* puede influir en el predicador para dirigirse a sus oyentes como a uno solo en San Agustín, en otros Padres o en la costumbre litúrgica africana, tal vez influidos por la diatriba cínico-estoica y para conseguir una comunicación más directa con su auditorio, como parece confirmarlo a continuación el texto bíblico que declara lo que San Agustín entiende aquí por *Sursum cor: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota mente tua,* donde habla de *tú,* pero referido a cada uno, como si el plural *todos* resonase como un eco continuo.

Significado del «Sursum cor» en «De disciplina christiana»

Sin duda alguna que es una forma litúrgica de instruir al pueblo, corrigiéndole de los vicios de la avaricia y de la borrachera, y tal vez lo hace para explicar a los donatistas recién recuperados para la unidad de la Iglesia el sacramento de la unidad y de la salvación en la casa de la

14 A. Solignac: BA 48,684-685, nt.28.
15 *De civitate Dei* 2,24,4: PL 41,790.
16 A. Bouman, *Variants in the introduction to the Eucharistie Prayer in Vigiliae Christianae* IV (1950) 95.
17 *De vera religione* 5,19: CSEL 77,8,10.
18 J. Jungmann, *Missarum Sollemnia,* trad. ital. 2 (Marietti 1954) 87.
19 Van der Meer, *San Agustín, pastor de almas* (Ed. Herder, Barcelona 1965) p.437.
20 M. Pellegrino, *Sursum cor nelle opere di Sant'Agostino:* «Recherches Augustiniennes» 3 (1965) 179-206.

disciplina, que es la Iglesia católica, por la caridad-amor de Dios y del prójimo; paralelamente a como lo hace con los neófitos explicándoles el *mensae dominicae sacramentum* [21].

La fórmula «Sursum cor - sursum - deorsum»

San Agustín, desde su experiencia, sobre todo de convertido, conoce como nadie lo que es levantarse, ascender; y este trabajo ascensional está presente en él por muchas razones: porque la palabra *cor* expresa en la antigüedad «el lugar privilegiado de la experiencia religiosa» [22]; porque es empleada con frecuencia en distintas acepciones por la tradición bíblica; porque los escritores cristianos latinos, influidos por el neoplatonismo lo emplean también al lado de los términos *mens, animum;* San Agustín, además, le añade el contenido de interioridad tanto intelectual como afectiva, comprendiendo así a todo el hombre como es en su existencia real [23]; de este modo, San Agustín ha expresado la concentración espiritual *(cor)* y su orientación o enfoque *intentio (sursum),* la interioridad y su dinamismo [24]: «Todo lo comprendes con esta breve expresión: ¡Arriba el corazón!» [25]

Con la fórmula de la liturgia *Sursum cor,* utilizada para pedagogía de la vida cristiana, designa la línea vertical que debe orientar la existencia. Hay que poner el corazón con la intención y la mirada en las cosas de arriba, del cielo *(deorsum-sursum),* porque son superiores a las de abajo, de la tierra. *Sursum-deorsum,* cielo-tierra: «A diario escuchas, ¡oh hombre fiel!, estas palabras: ¡En alto el corazón!, pero tú, como si escucharas lo contrario, lo hundes en la tierra» [26]. «Pon en la tierra lo terreno, en alto el corazón» [27]; «(El Señor) ha subido de la tierra al cielo (Ascensión). Mira abajo la tierra que pisamos con nuestros pies; mira también arriba el cielo que vemos con nuestros ojos» [28]. «Rompe las amarras de aquí, pero átate allí» [29]. «El justo habita aquí con la carne, pero con el corazón está en Dios» [30].

[28] *La «pecunia», cuasi personificación de la «riqueza»* (6,6) p.634. San Agustín sabe recoger la expresividad de los símbolos, probablemente de la filosofía estoica, de la tradición expresiva de los filólogos y de la aplicación práctica de los poetas y oradores, pero además desarrolla su mecanismo acercando la dinámica de la idea en cada caso a través de la imagen, según lo expone en los libros de *La doctrina cristiana* [cf. G. Verdeke, *Augustin et le stoïcisme:* RechAug 1 (1958) 67-69; *Saint Augustin et la fonction protréptique de l'allegorie:* ibid., 243-286].

Después de haber recordado en el número anterior (5,5) la diferencia natural entre el hombre con su posición erguida y el animal *(pecus)*

21 *Sermo* 227.
22 A. Guillaument, *Les sens du nom du coeur dans l'Antiquité:* «Études Carmélitaines» (1950) 73.
23 R. López-Alea, *La elevación del corazón en San Agustín:* «Manresa» 38 (1956) n.146, 33-50.
24 E. de la Peza, *El significado de «cor» en San Agustín* (París 1962) p.64.
25 *Sermo* 296,7: BAC n.448 (XXV) 271: PL 38,1355.
26 *Sermo* 311,15: BAC n.448 (XXV) 533: PL 38,1420.
27 *Tract. in Io Ev.* 18,6: PL 35,1539.
28 *Enarrat. in Ps.* 122,3: PL 1631: BAC n.264 (XXII) 271.
29 *Sermo* 177,8: PL 38,958: BAC n.443 (XXIII) 736.
30 *Enarrat. in Ps.* 141,15: PL 37,1842: BAC n.264 (XXII) 687. Véase M. Pellegrino, *«Sursum cor» nelle opere di Sant'Agostino:* RechAug 3 (1965) 179-206, donde se estudia el significado de esta fórmula en distintos aspectos: apologético, doctrinal, místico y moral para elevar a Dios, vivir en Cristo, desear el cielo como patria, invitar a la esperanza, etc. S. Poque, *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hipone:* «Études Augustiniennes» (1984) 326ss.

inclinado hacia la tierra, ahora (6,6), con la etimología de «pecunia» (de *pecus)* y con la semántica de «pecunia» como imagen expresiva de la riqueza, hace una aplicación ingeniosa al valor espiritual y moral del hombre para elevarlo a la vida trascendente, que ilumina y corona su dignidad. Porque así como la bestia *(pecus)* está inclinada a la tierra, lo mismo la «pecunia» (de *pecus)* puede animalizar, bestializar al hombre inclinándolo a las cosas de abajo, a la tierra, anulando su inquietud por las cosas de arriba, por los valores del espíritu, por la felicidad verdadera que es espiritual y la eterna que está en el cielo.

San Agustín analiza la etimología y la significación de pecunia-riqueza y pregunta: «¿De dónde la riqueza fue llamada *pecunia* por primera vez? Porque los antiguos todo lo que tenían lo tenían en 'pécoras' (o ganado); de ahí viene *pecunia.* De 'pécora' se llama *pecunia.* Leemos que los antiguos Patriarcas fueron pastores ricos» (6,6). En *De fide et operibus* 27,49 habla de «pecunia dominica» como talento. San Agustín está enseñando como pastor y ofrece a sus oyentes el apoyo sólido de la Biblia. En efecto, lo resalta la Biblia constantemente: desde Abel (Gén 4,2); Abrahán (ibid., 13,5-7); los Patriarcas «somos pastores desde nuestra infancia hasta hoy, lo mismo que nuestros padres» (ibid., 46,34); Moisés (Ex 3); Job (1,30ss; 42,12ss); David (1 Sam 16,11), etc. Pero además San Agustín resume la forma de vivir de los otros pueblos «porque los antiguos, dice, todo lo que tenían lo tenían en 'pécoras' (o ganado); de ahí viene pecunia». En efecto, una de las primeras actividades de los pueblos primitivos en toda la humanidad está caracterizada en su mayor parte por el pastoreo. Sin duda que conocía muy bien las frases y la interpretación de los clásicos: «Pecus a quo pecunia universa quod in pectore pecunia tum consistebat pastoribus» (VARRO, *Lingua Latina* 5,95), y que se aplicaba especialmente a la riqueza en ganado lanar, o a «los bienes que se tienen en ganado», y más tarde como «dinero-moneda», porque antiguamente se empleaba el ganado como cambio en calidad de moneda. Por extensión, los romanos la aplicaron a las monedas de cobre: «scaenicis nunquam aurum, nunquam argentum, vix pecuniam donavit» (LAMPR., *Al. ex Sev.* 33,3). Que fue universal esta aplicación y significado lo demuestra el Fuero Juzgo visigótico. Y en la Edad Media, siglo XIII y siguientes la riqueza del ganado, sobre todo lanar, supuso en Europa una floreciente industria con la organización del Honrado Concejo de la Mesta.

[29] *Cristo, Maestro interior (De disciplina christiana* 14,15) p.648. Esta verdad está presente en todo el sermón, de tal modo que al final, como epílogo, el Maestro interior es quien lo ilumina y corona todo. El ha puesto su cátedra en la escuela de su Iglesia, desde donde enseña con su doctrina y con la lección perenne de su vida. «Vino para ejemplo de los que ven a Dios allá arriba, dechado de los que admiran al hombre aquí abajo» *(De Trinitate* 7,3,5: BAC n.39 [⁴V] 402: PL 42,938) «para elevar nuestra debilidad» *(De utilitate credendi* 15,33: BAC n.30 [³IV] 763: PL 42,89). Su magisterio es pleno, audaz de primera línea, que atrae a su imitación como nadie. El centro es la humildad, antídoto y medicina del orgullo y egoísmo del hombre: «Aprende de Cristo lo que no aprendes del hombre...» *(Sermo* 68,11: BAC n.441 [X] 289: PL 2,510; MA 1,365; *De Sancta Virginitate* 35,35: BAC n.121 [XII] 191-192: PL 40,416); *Sermo* 142,5: BAC n.443 [XXIII] 290: PLS 2,728; MA 1,698). «Los pueblos apetecían con pernicioso afán las riquezas, como satélites de los deleites. El quiso ser pobre. Se perecían por los honores y mandos. El quiso ser despreciable... con su desprendimiento abatió el valor de las cosas, cuya avidez fue causa de nuestra mala vida...» *(De vera religione* 16,31: BAC n.30 [⁴IV] 98: PL 34,135). «El enseña a vencer, cuando la tentación prueba al hombre» *(Enarrat. in Ps.* 60,3: BAC n.246 [XX] 519-520: PL 36,724). Su magisterio se condensa en el amor de Dios y del prójimo *(In Io. Evang.* tr.102,5: BAC n.165 [XIV]: PL 35,1895) «creyendo en el exceso de su amor y esperando contra toda esperanza» *(De Trinitate* 13,10,13: BAC n.39 [⁴V]: PL 42,1024), de modo que, estrechados con el amor mutuo, todos «seamos el cuerpo de tan excelsa Cabeza» *(In Io. Evang.* tr.65,2: BAC n.165 [XIV]: PL 35,1808). Pero además es un magisterio perenne, porque habla en la intimidad del hombre, enseña allí, dentro, «en donde el Maestro único y bueno enseña a todos los discípulos» *(Confes.* 11,8,10: BAC n.11 [⁷II] 473: PL 32,813); «habla interiormente a la inteligencia, instruyéndola sin necesidad de sonido y envolviéndola en una luz inteligible» *(In Io. Evang.* tr.54,8: BAC n.165 [XIV]: PL 35,1784); «en proporción de su buena o mala voluntad» *(De magistro* 11,38: BAC n.21 [III] 659: PL 32,1216). «El Maestro interior es quien enseña: Cristo enseña... Oíd al agricultor, al Apóstol, ved qué somos y oíd al Maestro interior... Luego os decimos: Ya plantemos, ya reguemos hablando, nada somos, lo es todo sólo Dios que da el crecimiento, es decir, su unción, que os enseña las cosas» *(In Epist. Io.* tr.3,13: BAC n.139 [XIII]: PL 35,1004-1005; *In Io. Ev.* tr.26,7: BAC n.139 [XIII]: PL 35,1610). «Recogeos, pues en el interior hallaréis a Cristo, que allí tiene su cátedra. Yo hablo a voces fuera. El enseña dentro en silencio» *(Sermo* 102,2: BAC n.441 [X] 697: PL 38,611).

Distintos aspectos, como «enseñar», «recordar», «valor de los signos», «fuera-dentro», «lux interior», «condiscípulos de una misma escuela», «creer para entender», etc., véase en BAC n.6: *De magistro,* notas complementarias n.535-549, y en BAC n.2 (III) 587ss.

[30] *Coevidad-coeternidad.*—Hay tres sermones, y especialmente dos: el *Sermón* 117 n.8-11; y el *Sermón a los catecúmenos* n.8; también el *Sermón* 118 n.2, que tratan este tema con cuidado, y empleando casi las mismas expresiones. Parece legítimo deducir que fueron predicados por San Agustín probablemente por las mismas fechas, que la crítica señala en torno a los años 418-420. De este modo tendríamos una fecha probable para el *Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles.* Véase el paralelismo de los textos cronológicamente:

Antes del 400:

Antes del año 400 San Agustín predica el *Sermón* 308A (= DENIS 11), comentando el salmo 131,17-18 en la basílica de San Cipriano en Cartago. En este sermón utiliza la alegoría del fuego-resplandor (n.4): «... Como el Padre no tiene comienzo, así tampoco el Hijo, pero el Hijo es el resplandor del Padre. El resplandor del fuego existe desde el momento en que existe el fuego, y el resplandor del Padre, desde que existe el Padre. ¿Desde cuándo existe el Padre? Desde siempre y por siempre. Así, pues, también el resplandor del Padre existe desde siempre y por siempre; y, con todo, puesto que es su resplandor, su Hijo tampoco comenzó con el tiempo en el ser engendrado por el Padre *[Sermón* 308A (= DENIS 11) n.4: BAC n.448 (XXV) 505: PL 46,849]. Según O. Perler fue predicado el 13 de septiembre del 397. Cf. *Les voyages de saint Augustin:* ÉtAug (París 1969) 442.

Año 418:

En el año 418 predicó San Agustín el *Sermón* 118, sobre el Verbo de Dios, utilizando la misma alegoría del resplandor-fuego, donde habla del «resplandor coevo del fuego», para concluir que eso le «permite a Dios un engendrar eterno». Este es el texto (n.2): «Mas tú dices: 'También existía el Padre; ¿existía, pues, antes del Verbo?' ¿Qué andas tú buscando? *En el principio existía ya el Verbo.* Aplícate a entender lo que tienes delante; no andes buscando lo que jamás podrías hallar. Antes del principio no hay absolutamente nada, y *en el principio existía ya el Verbo.* El Hijo es el resplandor del Padre. De la Sabiduría del Padre, que es el Hijo, se ha dicho: *Es el resplandor de la luz eterna* (Sab 7,26). ¿Buscas al Hijo sin el Padre? Dame luz sin resplandor. Si, pues, hubo tiempo en que no existía el Hijo, el Padre era una luz oscura. ¿Cómo no había de ser luz oscura, si carecía de resplandor?

»Luego siempre existió el Padre y siempre el Hijo. Si el Padre siempre, el Hijo también siempre. ¿Me preguntas si el Hijo nació? No fuera Hijo de no haber nacido. Pero lo mismo que digo: 'Siempre Hijo', digo: 'Siempre naciente'. Mas ¿quién puede comprender esto de 'Siempre naciente'? Dame un fuego sempiterno y te daré un resplandor sempiterno.

»Bendito sea Dios que nos dio las Escrituras santas. No cerréis los ojos al resplandor de esta luz. El resplandor engéndrase de la luz, y, con todo eso, el resplandor es coeterno a quien le engendra. Siempre existió la Luz y siempre su Resplandor. Ella engendró su Resplandor, pero ¿acaso estuvo alguna vez sin su Resplandor? Séale permitido a Dios engendrar desde la eternidad. Os ruego paréis mientes en aquel de quien hablamos. Oíd, reflexionad, creed y comprended: hablamos del mismo Dios.

»Nosotros confesamos al Hijo coeterno al Padre y lo creemos así. Se dice que, cuando un hombre engendra a un hijo, quien engendra es anterior al engendrado. Sin duda; entre los hombres, el engendrador es anterior al engendrado, y éste ha de ir adquiriendo gradualmente la capacidad generativa de su padre. ¿Por qué así? Porque, mientras el uno crece, va envejeciendo el otro. Si el padre se estabilizase en el tiempo, el hijo, creciendo, vendría a igualársele. Mas voy a darte modo de comprenderlo. El fuego engendra un resplandor de su edad. Entre los hombres no hallas sino hijos menores que sus padres, y padres mayores que sus hijos; no los hallas coevos; pero yo te pongo delante, como dije, un resplandor coevo al fuego que le dio el ser. El fuego engendra el resplandor, pero nunca está sin resplandor. Viendo, pues, ser el resplandor coevo del fuego, permítele a Dios un engendrar eterno. Quien lo entienda, gócese; quien no lo entienda, crea, porque la palabra del profeta no puede ser anulada: *Si no creéis, no entenderéis*» [*Sermón* 118,2: BAC n.443 (XXIII) p.26-27: PL 38,672-673].

Entre el 418 y el 420:

En el *Sermón* 117,6-12 expone extensamente este concepto de coevidad-coevo:

«... Porque han osado algunos decir: 'El Padre es mayor que el Hijo, y el Hijo es menor que el Padre, quien le precedió en el tiempo'. Y discurren así: 'Nació, luego el Padre existía antes de nacerle su Hijo' (véase *Contra un sermón de los arrianos* 27,24).

»Atended, y él nos asista, presupuesto el auxilio de vuestras oraciones y el vivo deseo de recibir lo que nos diere, lo que nos sugiriere; asístanos, digo, para de alguna manera poder explicaros lo propuesto. Advierto, sin embargo, hermanos, en primer término, que, si no logro explicarlo, la culpa no es del asunto; es inhabilidad del expositor. Así, pues, os conjuro a orar, os lo ruego; la misericordia de Dios nos favorezca para decir las cosas al talle del auditorio y de quien las dice. Ellos, pues, los arrianos, dicen: 'Si es Hijo de Dios, nació'. Eso mismo confesamos nosotros; no fuera Hijo de no haber nacido. Es evidente, lo admite la fe, lo aprueba la Iglesia católica, así es la verdad. Añaden luego: 'Si al Padre le nació un Hijo, existía el Padre antes de nacerle el Hijo'. Esto la fe lo rechaza, lo rechazan los oídos católicos, es proposición condenada; quien así piensa está fuera, no pertenece a la sociedad de los santos ni tiene parte con ellos. El arriano, pues, me dice: 'Explícate entonces cómo le pudo nacer un Hijo al Padre y tener con el Padre una existencia *simultánea*'.

»Ahora bien, hermanos; cuando damos a conocer lo espiritual por medio de lo carnal, ¿no somos nosotros, al hacerlo, de una carnalidad semejante a la del arriano...? Aquí, en efecto, el hijo nace con posterioridad al padre y sucede al padre, que ha de morir. Esto hallamos en los hombres, e igual les acontece a los demás seres animados: los padres son anteriores a los hijos con prioridad de tiempo; los hijos son posteriores a sus padres. Hechos a ver esto, los arrianos se obstinan en aplicar lo carnal a lo espiritual, y con estas groserías en el magín, la seducción es más fácil...

»Demos, pues, también nosotros algunas semejanzas buenas para refutarlos, bien que inhábiles para comprender la majestuosa inefabilidad del nacimiento del Verbo... Porque también, cuando acá decimos no haber imposibilidad alguna y ser perfectamente inteligible que haya el hijo nacido y sea coeterno a aquel de quien nació, echan ellos mano de semejanzas para rechazarlo y probarnos —es un decir— que tal aserción es falsa. ¿De dónde las toman? De la criatura; y nos dicen: 'El hombre, y no hay duda, existía con anterioridad al hijo engendrado, es mayor que su hijo; existía el caballo antes de procrear su hijo; la oveja y los demás animales, igual'.

»Todas las cuales son parecencias traídas de las criaturas... ¿Podemos, en efecto, hermanos, hallar en lo creado algo coeterno, si nada en la criatura encontramos eterno? Hállame tú en la creación un padre eterno y te hallaré yo un hijo coeterno. Si, por ende, no hallas cosa eterna y los seres creados unos a otros se adelantan en el tiempo, bástanos para la semejanza que buscamos hallar coevidad. Una es la coeternidad, otra la coevidad. Todos los días llamamos coevos a quienes miden un mismo tiempo, no preceden uno a otro en tiempo, mas han tenido ambos comienzo en el tiempo: he aquí la coevidad. Si pudiéramos hallar un nacido coevo de aquel de quien nace, si pueden hallarse dos cosas coevas, una engendrante, engendrada otra, tendríamos aquí, en lo creado, la coevidad, y allí la coeternidad. Si hallare que la existencia de un engendrado aquí empezó cuando empezó la del engendrador, deduciríamos que, no habiendo empezado a existir el engendrador del Hijo, el Hijo, ciertamente, no empezó tampoco. Pues ved ahora, hermanos, cómo, a lo mejor, hallamos algo en la criatura que, naciendo de otra cosa, empieza, sin embargo, a existir cuando aquello de donde nace. Esto existe desde que empezó aquello de que nace; aquello, el Verbo, existe desde que existe el que no empezó nunca, el Padre de quien nace.

»Paréceme... que, si bien las cosas temporales no guardan proporción alguna con las eternas, hay, sin embargo, entre coevidad y coeternidad una cierta parecencia sutil. Veamos de hallar algunas coevidades, y sean las Escrituras quienes nos descubran este parecido. De la Sabiduría lee-

mos en las Escrituras: *Es el blanco resplandor de la luz eterna.* También leemos: *Fiel imagen inmaculada de la majestad de Dios* (Sab 7,26). Llamósela, pues, a la Sabiduría blanco resplandor de la luz eterna, llamósela imagen del Padre; tomemos de ahí la semejanza para ver de hallar cosas coevas por donde hacernos idea de las coeternas. ¡Oh arriano!, si doy con un engendrador que no precede temporalmente a lo engendrado, si lo engendrado no es temporalmente inferior al engendrante, de razón es me concedas la posibilidad de hallar esto mismo, engendrador y ser engendrado, coeterno en el Creador, pues fue posible hallarlo coevo en la criatura.

»Me figuro se les haya venido ya esto al pensamiento a varios hermanos, porque, al decir yo: *La Sabiduría es el blanco resplandor de la luz eterna,* se anticiparon ellos con sus aplausos. El fuego, en efecto, despide luz, la luz es despedida por el fuego. Si quisiéramos investigar cuál toma la existencia de cuál, un hecho cotidiano, encender la lucerna, nos traería a la memoria una cosa invisible e inenarrable, donde podría encenderse nuestra inteligencia; lucerna, digamos, que nos alumbra en esta noche del siglo. Enciende un hombre su lucerna. La lucerna no encendida no es fuego aún, tampoco el fulgor que de la lucerna sale.

»Ahora, pues, yo pregunto y digo: '¿Toma del fuego su existencia el fulgor, o del fulgor el fuego?' Toda alma me responde (pues quiso Dios sembrar en toda alma los primeros principios del juicio, los primeros principios del saber), toda alma responde sin titubeos: 'El esplendor existe por el fuego, no el fuego por el esplendor'. Figurémonos ahora ser el fuego padre del esplendor aquel; ya lo hemos dicho antes: buscamos coevidades, no coeternidades. Mientras pienso en encender la lucerna, no hay aún en ella fuego, aún no hay resplandor allí; mas luego, al punto que enciendo, existen a la vez el resplandor y el fuego. Dame fuego sin resplandor, y te concedo haber estado el Padre sin el Hijo.

»Atended. Hemos expresado ser factible una cosa sorprendente... Aquello, sin embargo, es inefable; no penséis se ha dicho nada de sustancia por lo mismo que se parangona lo coevo con lo eterno, lo temporal con lo siempre igual, lo efímero con lo inmortal. Pero como al Hijo se le ha llamado también imagen del Padre, tomemos de ahí otra semejanza, aunque va tanto, según hemos dicho, de unas cosas a otras. La imagen del espejo toma su existencia del hombre que al espejo se mira. (Pero esta comparación no nos favorece nada en punto a poner de manifiesto lo que tratamos de explicar. En efecto, se me dice: 'Quien se mira en el espejo, ya existía evidentemente y estaba ya nacido'. La imagen, desde luego, se produce en el instante de mirarse uno; pero quien se mira existía primero de llegarse al espejo.) ¿Qué hallaremos a propósito para sacar la deseada semejanza, como la sacamos del fuego y su resplandor? Intentémoslo a lo menos.

»El agua, como es sabido, devuelve muchas veces la imagen de los cuerpos; cuando, v.gr., pasa uno por encima del agua o está junto a ella, ve allí su propia imagen. Supongamos, en consecuencia, que nace una cosa a orillas del agua: una varita, una hierba; ¿no nace a la vez su imagen? Tan pronto empiecen a existir, empieza su imagen a existir con ellas; no se anticipan en nacer a la imagen; no veo haya nacido algo junto al agua y que, aparecido sin imagen, haya la imagen aparecido después; nace con su imagen... Nacen, pues, con su imagen y comienzan a existir al mismo tiempo la varita y su imagen. ¿No confiesas, por ventura, ser la imagen engendrada por la varita, no la varita por la imagen? Confiesas, en efecto, que la imagen procede de la vara. Luego lo engendrante y engendrado empiezan su existencia al mismo tiempo. Luego son coevos. Si la vara siempre, la imagen siempre también.

»Mas lo que por otro existe, ciertamente nació de ello, luego puede haber un siempre generador y siempre con él lo nacido de él. Y eso era lo que nos traía inquietos y nos trabajaba: hacernos una idea de la natividad sempiterna. El Hijo de Dios, por consecuencia, en tanto se llama Hijo en cuanto hay un Padre, en cuanto tiene de quien ser; no porque haya el Padre sido anterior, y posterior el Hijo. Siempre el Padre, siempre su Hijo. Y como cualquier cosa cuyo ser debe a otro es cosa nacida, el Hijo es siempre nacido. Siempre el Padre, siempre la imagen de él; a la manera que la imagen de la varica nació de la varica, si la varica fuera eterna, eterna fuera la imagen que de la varica nace. Tú, arriano, no pudiste hallar cosas coeternas a eternos engendrantes; has hallado cosas nacidas coevas a engendrantes temporales. En el Hijo veo yo a quien nace coeternamente a un engendrador eterno» [*Sermón* 117, n.6-12: BAC n.443 (XXIII) p.9-17: PL 38,664-668].

Entre 418-420:

En el *Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles,* probablemente por el mismo tiempo que el sermón anterior, San Agustín expone la misma idea de la coevidad con la misma alegoría del resplandor y el fuego y casi con idénticas expresiones, aunque más resumido.

«*Nacimiento eterno.*—Nació antes del tiempo, nació antes de todos los siglos. Nació antes. ¿Antes qué?, y ¿donde no existe antes? No vayáis a pensar tiempo alguno antes del nacimiento de Cristo cuando nació del Padre. Hablo del mismo nacimiento. No penséis en absoluto que hay algún espacio de eternidad cuando existía el Padre y no existía el Hijo. Pues desde que existe el Padre, existe también el Hijo. Entonces, ¿qué quiere decir desde cuando no hay principio? Que el Padre existe siempre sin principio, y que el Hijo existe siempre sin principio. Pero, dirás: ¿cómo ha nacido entonces si no tiene principio? Ha nacido coeterno del que es Eterno. Porque nunca ha existido el Padre sin que existiera el Hijo, y, sin embargo, el Hijo es engendrado por el Padre. ¿Dónde encontrar alguna analogía para explicarlo? Vivimos en la tierra; habitamos entre criaturas visibles. Que la tierra me ofrezca alguna analogía; no me la ofrece. Que me dé alguna analogía el agua; no la tiene. Que me la dé algún animal; no puede. Realmente, el animal engendra, y existe el que engendra y el que es engendrado; pero primero existe el padre, y después nace el hijo. A ver si encontramos algo coevo *(que comienza a existir con otro al mismo tiempo),* y así creamos en el coeterno. A ver si llegamos a encontrar a un padre coevo con su hijo, y a un hijo coevo con su padre; y así creamos en Dios Padre coevo con su Hijo, y en Dios Hijo coeterno con su Padre. En la tierra sí podemos encontrar a quien sea coevo, no podemos encontrar a quien sea coeterno. Fijémonos bien en el coevo, y creamos en el coeterno. A lo mejor alguno os quiere llamar la atención, y os dice: ¿cuándo puede darse un padre que sea coevo con su hijo y un hijo que sea coevo con su padre? Pues el padre, para engendrar, precede en edad, y el hijo, al nacer, le sigue en edad; pero ¿cómo puede ser este padre coevo con su hijo y el hijo coevo con su padre? Que os sorprenda el fuego como padre, y el resplandor como hijo. Y hemos encontrado a dos coevos. En efecto, desde el mismo momento en que comienza a existir el fuego engendra al punto el resplandor: ni el fuego es antes que el resplandor, ni el resplandor después del fuego. Y si preguntáramos quién engendra

a quién: el fuego al resplandor o el resplandor al fuego, en seguida, por sentido común y por prudencia natural, exclamáis todos: el fuego engendra el resplandor y no el resplandor al fuego. Pues ahí tenéis un padre que comienza a ser y a la vez un hijo que no es ni anterior ni posterior al padre. Luego ya tenemos un padre y un hijo que comienzan a ser a la vez. Si os he mostrado un padre que comienza a ser y un hijo que comienza a ser también a la vez, creed entonces en el Padre, que no tiene comienzo, y con él en el Hijo, que tampoco tiene comienzo; el uno Eterno, el otro Coeterno. Si adelantáis, entenderéis. Esforzaos en adelantar» *(Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los Apóstoles* n.8: BAC [XXXIX]: PL 40,631).

*INDICE DE CITAS BIBLICAS**

IA = *La inmortalidad del alma.* M = *La música.* FS = *La fe y el Símbolo de los Apóstoles.* CP = *La catequesis a principiantes.* FO = *La fe y las obras.* DC = *La disciplina cristiana (sermón).* SC = *Sermón a los catecúmenos.* 70 = versión de las Setenta. * = cita implícita.

ANTIGUO TESTAMENTO

* Los índices han sido elaborados por Teodoro C. Madrid.

INDICE DE NOTAS COMPLEMENTARIAS

INDICE DE MATERIAS

IA = *La inmortalidad del alma.* M = *La música.* FS = *La fe y el Símbolo de los Apóstoles.* CP = *La catequesis a principiantes.* FO = *La fe y las obras.* DC = *La disciplina cristiana (sermón).* SC = *Sermón a los catecúmenos.*

Las cifras hacen referencia al *libro* (si tiene varios), *capítulo* y *número* de la obra.

ACABOSE DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN XXXIX DE LAS «OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DIA 11 DE JUNIO DE 1988, VIGILIA DE LA FESTIVIDAD DE SAN JUAN DE SAHAGUN, AGUSTINO, EN LA IMPRENTA FARESO, SOCIEDAD ANONIMA, PASEO DE LA DIRECCION, 5, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI

OBRAS COMPLETAS DE SAN AGUSTIN

Edición bilingüe

A) Volúmenes ya publicados

I. ESCRITOS FILOSOFICOS: Introducción y bibliografía general.—Vida de San Agustín escrita por San Posidio.—Soliloquios.—La vida feliz.—El orden (5.ª ed.).

II. CONFESIONES (7.ª ed.).

III. ESCRITOS FILOSOFICOS: Contra los académicos.—El libre albedrío.—La dimensión del alma.—El maestro.—Naturaleza y origen del alma.—Naturaleza del bien (5.ª ed., corregida y mejorada).

IV. ESCRITOS APOLOGETICOS: La verdadera religión.—*Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos.*—Manual de fe, esperanza y caridad.—Carta a los católicos sobre la secta donatista (La unidad de la Iglesia) (pasa al t.34).—La fe en lo que no vemos.—Utilidad de la fe (3.ª ed.).

V. ESCRITOS APOLOGETICOS: La Trinidad (4.ª edición, corregida y mejorada).

VI. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (1.º): Tratados sobre la gracia.—El espíritu y la letra.—La naturaleza y la gracia.—La gracia de Jesucristo y el pecado original.—La gracia y el libre albedrío.—La corrección y la gracia.—La predestinación de los santos.—El don de la perseverancia (3.ª ed.).

VII. SERMONES (1.º) 1-50: Sobre el Antiguo Testamento (nueva edición completa).

VIII. CARTAS (1.º) 1-123 (3.ª ed., corregida y mejorada).

IX. ESCRITOS ANTIPELAGIANOS (2.º): Tratados sobre la gracia.—Cuestiones diversas a Simpliciano.—Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños.—Réplica a las dos cartas de los pelagianos.—Las actas del proceso a Pelagio (2.ª ed.).

X. SERMONES (2.º) 51-116: Sobre los evangelios sinópticos (nueva edición completa).

XIa. CARTAS (2.º) 124-187 (3.ª ed).

XIb. CARTAS (3.º) 188-270 (2.ª ed.; próxima 3.ª ed., aumentada con las 27 cartas recientemente descubiertas).

B) Volúmenes de próxima aparición

C) Volúmenes en preparación

XXXVIII. ESCRITOS ANTIARRIANOS Y OTROS HEREJES: Las herejías, dedicado a Quodvuldeo.—Sermón de los arrianos.—Réplica al sermón de los arrianos.—Debate con Maximino, obispo arriano.—Réplica al mismo Maximino, arriano.—A Orosio, contra los priscilianistas y origenistas.—Réplica al adversario de la Ley y los Profetas.—Tratado contra los judíos.

XL. ESCRITOS VARIOS (2.°): Ochenta y tres cuestiones diversas.—La adivinación diabólica.—Respuesta a las ocho preguntas de Dulquicio.—La piedad con los difuntos.—Regla a los siervos de Dios.—Las Revisiones.—La utilidad del ayuno.—La devastación de Roma.

XLI. ESCRITOS ATRIBUIDOS: Principios de dialéctica.—La fe, dedicado a Pedro.—El espíritu y el alma.—El amor a Dios.—Soliloquios.—Meditaciones.—Manual de elevación espiritual.—La escala del Paraíso.—Combate entre los vicios y las virtudes.—Salterio (compuesto para su madre).—Tratado sobre la Asunción de María.—Diálogo sobre la contienda entre la Iglesia y la Sinagoga.—Los dogmas de la Iglesia.—Defensa de Agustín por Próspero de Aquitania.—Sentencias de San Agustín recopiladas por Próspero de Aquitania.—Catálogo de los libros, tratados y cartas de San Agustín editado por San Posidio.